

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LE COMPLEXE SIGNIFICABILE

Thèse principale pour le Doctorat ès Lettres

PRÉSENTÉE PAR

Hubert ELIE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6. PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1937

LE COMPLEXE SIGNIFICABILE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LE COMPLEXE SIGNIFICABILE

Thèse principale pour le Doctorat ès Lettres

PRÉSENTÉE PAR

Hubert ELIE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1936



INTRODUCTION

Dans ses *Catégories*¹, Aristote a dit : « L'affirmation est un énoncé (λογος) affirmatif, la négation un énoncé négatif. Quant aux choses qui tombent sous l'une de ces deux énonciations, on ne saurait dire qu'elles sont des jugements : ce sont des choses. » En 1344, un moine italien, Grégoire de Rimini, estima que, dans ce passage, par « chose » (πραγμα), le Stagirite n'aurait pas entendu parler de la chose extérieure existante, mais d'une entité non existante s'exprimant par un complexe, notamment par la proposition infinitive. Il considéra cette « chose », signifié total et adéquat de la proposition, comme l'objet de la connaissance, et l'appela « Le significable par complexe » (*Complexe significabile*). De ce jour débuta une période nouvelle dans l'histoire de la Scolastique. Pendant un siècle et demi, le *Complexe significabile* et le genre d'être qu'il convient de lui attribuer, devinrent le thème habituel des discussions de l'Ecole, après quoi la question tomba dans le plus complet oubli.

Lorsque, dans les premières années du xx^e siècle, le philosophe autrichien Alexis Meinong prétendit découvrir non pas l'existence, mais la subsistance d'une entité nouvelle qu'il appela « objectif » et qu'il considéra comme l'objet de notre connaissance ; lorsqu'il fit de cette entité le centre de tout un système composé d'autres entités définies par lui avec la plus grande subtilité — édifice dont Bertrand Russell, pour qui même le vrai ne diffère pas autrement du faux qu'une rose rouge d'une rose blanche, n'allait pas tarder à trouver le point faible, — chacun pensa qu'une idée nouvelle venait d'être introduite dans les concepts fondamentaux de la Logique.

Le but de notre ouvrage est de rappeler que tout ce que Meinong et ses contradicteurs ont dit en la matière, Grégoire de

¹ *Cat.* 12^b, 6 à 15 ; Didot I, 18, 52 sqq.

Rimini et ses adversaires l'avaient, à peu de chose près, dit avant eux. Nous ferons ressortir que les Scolastiques traitèrent même la question beaucoup plus à fond que ne le firent le philosophe autrichien et ses disciples, et c'est cela seulement qui nous empêche de croire que ceux-ci ont copié ceux-là. Tandis, en effet, que Meinong demeure cantonné dans le seul domaine de la Logique, ne pénétrant que rarement dans celui de la Théorie du langage, et s'abstenant de toute incursion dans la Métaphysique, le système épistémologique auquel en arrivèrent finalement les Scolastiques, André de Neufchâteau par exemple, descend depuis celle-ci jusqu'à la Grammaire (au sens large où ils entendaient alors ce mot), formant un tout cohérent échelonné sur trois plans en profondeur. En haut, sur le terrain de l'Ontologie, les intelligibles, entités potentielles ; au milieu, ceux de ces intelligibles qui, une fois intelligés, sont devenus signifiants par complexes, et ceci ressortit à la Logique ; en bas, l'énoncé ou *dictum*, produit tangible de l'action de notre esprit sur les intelligibles, et nous traitons ici une question de Grammaire. Sur ce schéma tripartite viennent se greffer la théorie de la « signification » et celle de la « supposition », par lesquelles est assurée sa liaison avec la Logique traditionnelle. Mais le nœud de la question, le point central du problème, c'est bien assurément le « signifiant par complexe », situé à l'instant psychologique où l'intelligible appréhendé ou matière sera acheminé vers la forme complexe ou *dictum*, et non vers la forme incomplète, vers le terme. On comprend que le problème une fois envisagé sous cet aspect, hors de toute notion de jugement, d'idée ou de concept, du seul point de vue de la structure, ait amené ceux qui l'on traité à se demander avant tout pourquoi il se fait que certains intelligibles ne puissent être signifiés que par des complexes.

Si nous avons fait choix des auteurs qui vont suivre ¹, plutôt que de tant d'autres qui ont traité la même question, c'est que nous estimons qu'eux seuls ont été les principaux protagonistes des luttes qui se sont déroulées dans l'Ecole autour du « signifiant par complexe », luttes accrues encore

¹ Par souci de la vérité doctrinale et historique, nous nous sommes attachés à rendre l'exposé de la thèse de chacun de ces philosophes aussi objectif que possible, sans y mêler nos commentaires ni notre opinion personnelle.

par l'entrée en lice de l'Eglise, brandissant ses foudres contre ceux qui refusaient de considérer comme des entités des vérités qui sont objet de foi. Que l'on y réfléchisse : la foi portant sur des êtres fictifs, donc sur rien ! Et l'on aura une idée des passions qui se déchaînèrent, leur point culminant se plaçant autour de 1350.

Tout d'abord, le créateur du système, Grégoire de Rimini, le « Docteur authentique », auteur de la célèbre distinction des trois sens des mots *ens*, *res* ou *aliquid*, esprit original s'il en fut, puisque le premier il vit nettement dans le « signifiable par complexe » le signifié adéquat de la proposition ; et Nicolas d'Autrecourt, en qui furent condamnées par l'Eglise les théories de Grégoire.

Puis, Holkot et Marsile d'Inghen, venant au secours de l'ockamisme succombant sous les coups de Grégoire, et s'acharnant l'un et l'autre à démontrer que le « signifiable par complexe » n'est qu'une fiction et que la proposition demeure le seul objet de la connaissance.

Et Pierre d'Ailly, créateur de la proposition mentale et par là ancêtre de nos idéalistes.

Enfin, un isolé, qui ne fit école que beaucoup plus tard, à peu près complètement inconnu de nos jours, André de Neufchâteau, esprit qui nous a paru d'une telle puissance que nous avons cru devoir, de son œuvre, donner de longs extraits. Ne tenta-t-il pas de résoudre le problème en ramenant le complexe à l'incomplexe par voie d'inhérence, au nom du principe d'unité, mais sans paraître reconnaître de véritable réalité à aucun autre terme que celui de Dieu ? Tandis que Grégoire peuplait le monde de vérités incréées et que P. d'Ailly distingue Dieu en soi, vérité inconnaissable, du Dieu-proposition, vu à travers le prisme signifiant de notre esprit, André fait de Dieu le sommet d'une pyramide d'intelligibles. Et nous verrons ensuite la subtilité dialectique de Bonsembiante, défenseur de Grégoire, discernant clairement les points faibles de la doctrine d'André.

La Scolastique ne périt qu'après avoir porté tous ses fruits. Peut-être les théories de Meinong et de Russell nous paraîtront-elles étriquées après celles de ces grands Docteurs.

Enfin, après avoir relevé certains points de comparaison, après avoir établi un pont entre le xiv^e et le xx^e siècles, relevé

les analogies et les différences, nous conclurons par des questions de terminologie, intimement persuadés qu'en pareille matière plus encore qu'en toute autre, il convient avant tout de s'entendre sur le sens des mots, et notamment des mots « être » et « chose » dans chacun des trois plans en profondeur distingués ci-dessus.

PREMIÈRE PARTIE

PREMIÈRE SECTION

LES POINTS DE VUE SCOLASTIQUES

CHAPITRE PREMIER

Préliminaires : Guillaume d'Ockham

Il n'est pas dans nos intentions d'exposer ici l'épistémologie de Guillaume d'Ockham. La question a déjà été étudiée, d'abord par Prantl ¹, puis notamment par MM. Kugler ², Michalski ³ et N. Abbagnano ⁴, en attendant le nouvel ouvrage que l'Abbé Baudry compte lui consacrer. Pour la compréhension de ce qui va suivre, il nous est cependant nécessaire de rappeler que l'opinion du *Venerabilis inceptor* ⁵ sur la connaissance, si importante puisqu'elle constitue la base sur laquelle vont porter les discussions ultérieures, a été souvent mal comprise ou volontairement dénaturée par les Scolastiques qui sont venus après lui : certains lui ont fait dire des choses qu'il n'a jamais dites, considérant comme siennes certaines opinions émises seulement par ceux qui se prétendaient ses disciples, les « ockhamistes », et c'est ainsi que nous voyons attribuer également à Ockham, sur le même sujet, par des auteurs différents, des théories qui, sans explication, paraissent opposées. Ce fait

¹ *Geschichte der Logik*, t. III, pp. 332 sqq.

² KUGLER (Lothar), *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.

³ MICHALSKI, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*, Cracovie, 1927, pp. 40 sqq.

⁴ ABBAGNANO (Nicola), *Guglielmo di Ockham*, Carabba, Lanciano, 1931.

⁵ G. d'Ockham a été généralement désigné, aux XIV^e et XV^e siècles, sous le nom de *Venerabilis inceptor*, comme étant le fondateur et le maître incontesté de la nouvelle école nominaliste, « celui qui a montré la voie ». Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik*, t. III, pp. 329 et 330, notes 738 et 739. Selon le cardinal Ehrle (*Die Sentenzenkommentar P. von Candie*, p. 82), cette désignation viendrait du titre d'*inceptor*, porté par les bacheliers d'Oxford qui n'allaient pas jusqu'à la maîtrise (ce qui aurait été le cas d'Ockham). Ceci n'explique pas pourquoi Ockham est aussi quelquefois appelé *Venerabilis expositor* (cf. note précitée 739 de Prantl).

se remarque plus particulièrement en ce qui concerne la question qui fait l'objet de la présente étude. Nous allons voir par exemple Holkot combattre une opinion, d'Ockham selon lui, d'après laquelle l'objet de la connaissance ne serait pas le complexe, mais la chose signifiée par les termes de celui-ci ; d'autres, au contraire, la plupart même, disent que, pour le *Venerabilis inceptor*, cet objet n'est autre que le complexe lui-même, c'est-à-dire la proposition ¹. Peut-être y a-t-il eu dans la pensée du Maître des variations sur ce point capital, peut-être pourrait-on trouver ici des citations contradictoires. La véritable opinion d'Ockham nous paraît être cependant celle exposée par lui au cours de la quatrième question du prologue de son *Sententiaire*, où il distingue l'objet immédiat ou proche de l'assentiment ², qui est la proposition ; son objet éloigné, à savoir les termes en tant que signifiant les choses ; et enfin son objet le plus éloigné et dernier, la chose incomplexue signifiée par les termes. Ceux qui ont écrit, sans plus, que la connaissance portait, selon le Maître, sur la chose signifiée, ont donc, volontairement ou non, inexactement reproduit sa pensée, en la reproduisant incomplètement. Que la proposition soit bien en premier lieu et au premier chef, pour Ockham, l'objet de la connaissance, c'est ce que confirment en outre, très nettement, d'autres passages des ouvrages du *Venerabilis inceptor* : « L'acte de connaître ou de donner son assentiment, écrit-il dans ses *Quodlibeta* ³, est proprement un acte complexe, parce qu'il a pour objet le complexe » ; de même, dans son commentaire du premier livre des *Sentences* ⁴ : « toute con-

¹ M. Hochstetter (*Studien*, p. 124) tire argument d'un passage du *Commentaire des Sentences*, d'Ockham, pour soutenir que le mot *complexum* signifie chez cet auteur toute connaissance complexe en général, donc aussi les démonstrations et les syllogismes. Nous pensons qu'Ockham n'entend par là que la conclusion signifiée du syllogisme, donc la proposition. M. Abbagnano (*Guglielmo di Ockham*, p. 134, note 3) estime que le plus fréquemment le terme *complexum*, chez Ockham, est opposé à la connaissance incomplexue des termes.

² La connaissance (nous préférons ce mot à celui de « science » qui peut prêter à confusion) n'étant, pour Ockham, comme l'a dit M. Michalski (*Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du xiv^e siècle*, p. 41) « qu'un acte psychique d'assentiment ».

³ *Quodlib.*, III, q. 6, Argent. 1491, fol. e-1. Cité par M. MICHALSKI, *id.*, *ibid.*

⁴ *Sent.*, I, D. II, q. 4. Lugd. 1495, fol. i-3^v. Cité par M. MICHALSKI, *id.*, *ibid.*

naissance, réelle ou rationnelle, porte seulement sur les propositions, car ce sont elles qui sont connues ». Enfin, dans son traité de Physique ¹ : « Il n'est connaissance que des complexes. » Or toute la discussion entre les auteurs que nous allons étudier porte sur le point de savoir quel est l'objet *immédiat* de la connaissance. Sans doute pourrait-on insinuer qu'en indiquant les termes comme objet au second degré, et comme objet au troisième degré la chose signifiée par eux, il a ouvert la voie dans laquelle allait s'engager Grégoire de Rimini. Il n'en demeure pas moins vrai que, quand celui-ci combat l'opinion qui place l'objet de la connaissance dans la proposition constituée par la conclusion du syllogisme, c'est bien Ockham qu'il entend viser.

Le *Venerabilis inceptor* se doutait-il qu'il allumait ainsi un incendie qui allait durer jusqu'à la fin du moyen âge ? C'est réellement à partir de lui que s'ouvre en effet la seconde période de la Scolastique. L'ancienne querelle des réaux et des nominaux, dans les termes où elle s'était posée, était finie. Nul ne devait plus songer à faire porter la connaissance sur les universaux, natures communes incorruptibles. Grâce à Ockham la question se présentait d'une manière nouvelle, avec des données nouvelles. Aux nominaux succèdent les nominalistes, les *moderni*. Nous allons esquisser ici l'étude des grands courants d'idées auxquels a donné lieu, sur ce point précis de l'épistémologie, la doctrine du *Venerabilis inceptor*.

*
* *

On ne saurait comprendre un certain nombre de conclusions des auteurs étudiés ci-après si l'on ne connaît la théorie de la *suppositio* selon Ockham et les philosophes qui l'ont suivi. Nulle part cette théorie ne nous paraît avoir été mieux exposée que par M. Michalski ², auquel nous renvoyons

¹ *Physic.*, Prolog. mss. Bruges 557, fol. 104. Cité par M. MICHALSKI, *id.*, *ibid.*

² *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, Cracovie, 1926, pp. 77 sqq. M. Reinstadler (*Elementa philosophiae scholasticae*, 5^e et 6^e éd., Freiburg i. B., 1891, I, p. 37) nous paraît aussi avoir bien marqué la différence entre la *significatio* et la *suppositio*. La *suppositio formalis* ou *logica* dont il parle n'est autre que ce que les auteurs ici étudiés appellent *suppositio personalis*, ainsi qu'en témoignent notamment les passages du *De concordantia metaphysicae cum logica*, de J. GERSON, cités par PRANTL, t. IV, pp. 145 et 147, notes 601

nos lecteurs sur ce sujet. Disons seulement que les Scolastiques cités ici ont, avec Buridan, opéré la fusion entre la *suppositio simplex* et la *suppositio materialis*. Ils opposent donc seulement la *suppositio personalis* ou *significativa* à la *suppositio materialis* ou *simplex*. Mais c'est au complexe, et non au substantif, que la fonction de substitution est ou n'est pas attribuée.

et 611. Rappelons que, comme l'a dit Ockham, qui ne parlait que des incomplexes, il y a *suppositio personalis* quand le terme tient lieu de son signifié (« l'homme est animal ») et *suppositio materialis* dans le cas contraire (« homme est un mot ») (cité par PRANTL, t. III, p. 374, note 877).

CHAPITRE II

Un chef d'école : Grégoire de Rimini

§ I. — EXPOSÉ DE LA THÉORIE DU « COMPLEXE SIGNIFICABILE »

Nous ne traiterons ici, de la doctrine du Docteur authentique, que le point spécial qui constitue le sujet de la présente étude. Nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs, pour l'épistémologie de Grégoire de Rimini ¹ en général, à l'ouvrage du Dr J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, qui a paru en 1917 dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (XX, 1) ². M. Würsdorfer n'a pas insisté sur la question du *complexe significabile*, qui nous paraît cependant avoir été à la base de la doctrine du Maître, celle en tout cas qui lui a valu la célébrité dont il a bénéficié dans les écoles depuis son premier cours sur les *Sentences* à Paris en 1344 jusqu'au début du xvi^e siècle : c'est en effet autour d'elle que vont se cristalliser, pour cent cinquante ans, les polémiques des clercs.

Dans son *Histoire de la Philosophie médiévale* ³, M. de Wulf écrit que, du grand traité sur les *Sentences* de Grégoire, « les deux premiers livres seuls ont été imprimés dans une édition très rare ». Or nous n'avons pas une, mais au moins quatre éditions de l'ouvrage du Docteur authentique. La première fut imprimée à Paris en 1482 ⁴ puis en 1487 ; la seconde à Milan en 1494 ⁵, la troisième, qui ne comprend que le premier

¹ de Rimini, et non d'Arimini, comme on l'a souvent écrit (*Ariminum*, aujourd'hui Rimini).

² M. Würsdorfer a donné une bonne bibliographie. Cf. aussi l'article de M. N. MERLIN dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, p. 1854.

³ 5^e éd., 1925, II, p. 182.

⁴ B. N. Rés. D. 54.

⁵ B. N. Rés. D. 1102.

livre, à Paris chez Cl. Chevallon, par les soins de l'Augustinien Pierre Garamant, à une date inconnue ¹. La quatrième parut à Venise en 1503, chez les héritiers de Scot ² avec une dédicace de frère Paul de Genezano, datée de 1504. Lors de sa première réimpression, en 1518 ³, on s'aperçut qu'elle contenait de nombreuses erreurs. Aussi les Giunta confièrent-ils au frère Augustin de Montfaucon, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, le soin de les corriger. La seconde réimpression parut chez eux, à Venise ⁴, le 28 mars 1522, avec une épître dédicatoire, datée du 12 novembre 1521, du frère Augustin au Cardinal Dominique Grimani, frère du doge Antoine, et trente-huit feuillets préliminaires de rectifications. Les éditions de Cl. Chevallon et des Giunta sont les meilleures.

Nous avons notamment des manuscrits du *Sententiaire* de Grégoire à la Bibliothèque Nationale de Paris, à Vienne, à Padoue, à la Bibliothèque Vaticane (n^{os} 679 et 1134) et à la Bibliothèque de l'Université de Paris (n^o 196).

*
* *

Grégoire commence ⁵ par poser une définition. L'objet de la connaissance, dit-on, n'est autre que le sujet de la conclusion. Non, le sujet de la conclusion, répond Grégoire, n'est qu'une partie de l'objet de la connaissance, par lequel il entend ce qui est connu, c'est-à-dire ce qui termine immédiatement l'acte de connaître. Grégoire indique ainsi dès le début que pour lui cet objet ne sera pas un incomplexe (le sujet de la conclusion), mais un complexe (le signifié adéquat de celle-ci). Le Docteur authentique expose ensuite, pour la réfuter, la thèse de ses adversaires, qui porte notamment sur les cinq points suivants.

En premier lieu, dit-on, le vrai seul est su, or seule la proposition est vraie, donc elle constitue seule l'objet de la connaissance. Grégoire répond que ce ne sont pas seulement les

¹ B. N. Rés. D. 55.

² B. N. D. 3073. Un exemplaire de cette édition figure au catalogue de la Bibliothèque du Cardinal Imperiali (Rome, Gonzaga, 1711).

³ B. N. Rés. D. 56.

⁴ B. N. Rés. 58. Bibl. vat. Cens. Téol. Filos. 22.

⁵ I *Sent.* D. 2, q. 1, a. 1.

énonciations qui sont dites vraies ou fausses, mais aussi les « énonçiables », ou signifiés adéquats des propositions, bien que ce soit dans un autre sens. C'est pourquoi, continue-t-il, Aristote ¹ a dit que les signifiés des propositions contradictoires s'opposent réciproquement, comme les propositions contradictoires elles-mêmes, et le Stagirite ajoute que si le signifié de l'une de deux propositions contradictoires est vrai, l'autre est faux du fait même. C'est ainsi que, pour Grégoire, les signifiés sont dits vrais ou faux par une sorte de dénomination extrinsèque, selon que leurs énonciations sont vraies ou fausses. Par suite, l'« énonçiable » dit faux est celui dont l'énonciation est fausse ou serait fausse si elle était émise, et l'« énonçiable » dit vrai est celui dont l'énonciation est vraie ou serait vraie si elle était formulée. Autrement dit, est dit vrai ce qui est « énonçiable » par une énonciation vraie, est dit faux ce qui est « énonçiable » par une énonciation fausse. Nous disons ainsi, par exemple, que « l'homme ne pas être âne » ² est vrai, et que « l'homme être âne » est faux, même si aucune autre énonciation créée n'existait. Cependant tous ces « énonçiables » vrais peuvent aussi être dits vrais du fait d'une vérité incréée, qui serait le jugement vrai de chacune d'entre elles et d'elles toutes. Pour émettre cette idée hardie, Grégoire juge prudent de s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin ³ et de saint Anselme ⁴, qui avait dit : « Avant que le monde fût, il était vrai que le monde serait et, si le monde disparaissait, il serait vrai que le monde aurait disparu. » Ainsi donc, continue Grégoire, même si aucune créature n'était, il serait vrai « aucune créature n'être », et tout ce qui aurait été appelé vrai par la Vérité première serait ainsi vrai. Et cette opinion, dit le Docteur authentique, est préférable à la précédente, car selon

¹ *Cat.* 12^b, 6 à 15. Didot I, 18, 52 sqq. Ce passage, ainsi qu'un autre des *Categories* (cf. p. 119, note 2) constitue en quelque sorte le point central de toutes les discussions relatives au *Complexe significabile* (cf. pp. 27, 63, note 2, 97, note 3, 101, note 1, 117, notes 1 et 2).

² Pour bien montrer qu'un dictum de ce genre, que nous rencontrons ici pour la première fois, n'était, selon eux, qu'une seule chose, certains Scolastiques réalistes le faisaient généralement précéder de l'article neutre *ly*, qui correspond au *στ* grec. Sur l'origine étymologique de ce *ly*, cf. DUMARSAIS, *Principes de Grammaire*, Paris, Briasson, 1769, p. 445.

³ *In Soliloquiis*, I, ch. 2. *Patr. lat.* t. 32, col. 885-6.

⁴ *Monolog. de veritate*, *Patr. lat.* t. 158, col. 168 sqq.

celle-ci « aucune créature n'être » ne serait pas un vrai possible, mais un faux impossible, ce qui paraît difficile à admettre. Mais on pourrait alors se demander comment le faux serait dit faux, puisqu'il n'y a aucune fausseté première par laquelle il pourrait être appelé faux. L'on répond ici, dit Grégoire, que rien ne serait dit faux, et que la règle selon laquelle, si l'une de deux contradictoires est vraie, l'autre est fausse, ne s'applique pas à de tels « énonciables » contradictoires ; mais il faudrait dire seulement que le second de deux énonciables contradictoires n'est pas vrai, bien que, pour tous les couples d'énonciations contradictoires, l'une soit vraie et l'autre fausse. Une seconde réponse, ajoute Grégoire, pourrait peut-être cependant être donnée sans inconvénient, à savoir que la seconde des deux contradictoires est bien fausse, non pas assurément parce qu'elle est signifiée par un signe faux, mais parce qu'elle n'est pas signifiée par ce qui est le signe de toutes les choses vraies, ni par ce par quoi tout vrai est appelé vrai. Mais une troisième réponse est encore admise par Grégoire : selon celle-ci, un « énonciable » est dit vrai, ou bien parce qu'il en est ainsi si lui-même est affirmatif purement et simplement, ou « énonciable » par une affirmation, ou bien parce qu'il n'en est pas ainsi s'il est négatif ; par exemple, « l'homme être animal » serait vrai parce que l'homme est animal et « l'homme ne pas être âne » serait vrai parce que l'homme n'est pas âne, etc... Mais, que l'on adopte l'une ou l'autre de ces trois réponses, conclut Grégoire, il ressort de ce qui précède que ce ne sont pas seulement les propositions elles-mêmes qui sont dites vraies, mais aussi leurs signifiés adéquats, et que la connaissance porte sur ces signifiés vrais, qui constituent son objet ¹.

Le second chef de la thèse des adversaires de Grégoire est le suivant : l'objet de connaissance de la démonstration en général est la conclusion de cette même démonstration ; donc

¹ La distinction que fait ici Grégoire entre la vérité de la proposition et celle de son signifié se ramène à celle qui a été établie plus communément dans l'Ecole entre la *veritas in dicto* et la *veritas in essendo*, ou réalité de l'être lui-même (cf. *Vocabulaire de la Philosophie*, t. II, 950 D, et la critique subséquente). Cette distinction a été clairement exprimée par Pierre de Bruxelles dans un passage cité par Prantl (t. IV, p. 276, note 626). C'est en particulier l'opinion de Grégoire en la matière qui nous le fait ranger parmi les réalistes, contrairement à la tradition.

l'objet de toute connaissance acquise par la démonstration est la conclusion de la démonstration de cette connaissance. Grégoire se refuse à admettre l'antécédent de ce raisonnement. L'objet de la connaissance, affirme-t-il, n'est ni la conclusion de la démonstration, ni la chose extérieure quelle qu'elle soit, mais le signifié adéquat de la conclusion. Et à la vérité, ajoute-t-il, ni celui-ci ni une partie quelconque de celui-ci, n'est une chose, en prenant ce dernier mot dans le sens d'essence ou d'entité existante ¹.

Troisième point de la thèse adverse : l'objet immédiat de l'acte de connaître et de l'acte d'assentiment à ce qui est connu, est le même. Ou bien, en effet, l'acte de la connaissance se distingue de l'acte d'assentiment, ou bien il n'en est pas ainsi. Or seule la proposition est l'objet de l'acte d'assentiment, car, dit-on, on ne donne son assentiment qu'au complexe qu'on juge vrai, et même donner son assentiment à quelque chose équivaut à juger que cela est vrai, donc l'objet de l'acte de connaître est bien le même que celui de l'acte d'assentiment. Ce qui confirme ce qui précède, dit-on, c'est d'abord que si l'objet de l'assentiment était la chose extérieure, la même chose extérieure serait aussi, pour la même raison, l'objet du dissentiment, ce qui paraît peu vraisemblable ; ensuite, que la proposition « connue par elle-même » (évidente), qui est à la base de la démonstration, est l'objet de l'assentiment donné par l'intellect, que donc aussi la conclusion démontrée est l'objet de l'assentiment à la connaissance, et également, par cela même, de la connaissance ; qu'enfin si la chose extérieure était l'objet de l'assentiment, la seule appréhension de cet objet suffirait par elle-même à causer l'assentiment, et que par conséquent il serait alors superflu de formuler les propositions au moyen desquelles serait causé l'assentiment.

Grégoire répond simplement à cet argument complexe, en approuvant tout ce qui y est dit pour nier que la chose extérieure soit l'objet de la connaissance, mais en niant la mineure, à savoir que seule la proposition soit l'objet de l'acte d'assentiment, car, dit-il, nous ne donnons notre assentiment qu'au signifié de la proposition. Et si, ajoute-t-il, l'on retournait contre nous le dernier argument employé contre ceux qui pla-

¹ Cf. ci-dessous, p. 28.

cent l'objet de la connaissance dans la chose extérieure, c'est-à-dire si l'on arguait que, si l'objet de l'assentiment était le signifié adéquat de la proposition, la simple connaissance de celui-ci suffirait à causer l'assentiment et il ne serait pas nécessaire, pour obtenir ce dernier, d'avoir recours à des propositions, alors il faudrait répondre comme suit : là où l'assentiment est une connaissance ou bien là où il est causé par la connaissance de l'objet, comme c'est le cas des assentiments et des connaissances intellectuelles, la connaissance même de l'objet de l'assentiment est une certaine proposition et une énonciation mentale, et alors, en plus de celle-ci, une autre proposition n'est pas nécessaire pour l'assentiment, bien qu'il y ait quelquefois devant la première une proposition signifiant la même chose (cette dernière proposition n'est cependant pas la connaissance que l'on connaît « être de telle manière », comme on l'entend dire par les philosophes prétendant qu'on conçoit en premier lieu des propositions verbales, et qu'on forme celles-ci avant de connaître « qu'il en est ainsi ») ; mais là où l'assentiment n'est pas une connaissance et n'est pas causé par la connaissance de l'objet, comme c'est le cas de l'assentiment à la foi, alors il y a là nécessairement une proposition à laquelle nous devons donner notre assentiment par le fait même qu'elle est signifiée.

Aux termes d'un quatrième point, les adversaires de Grégoire énoncent que ce qui n'est absolument rien ne peut être l'objet de la connaissance ni de l'assentiment : or fréquemment ce qui est signifié par la conclusion de la démonstration n'est absolument rien. Ce à quoi Grégoire répond de la même manière qu'au premier argument ci-dessus.

Un dernier point enfin est le suivant : est connaissable ce qui est démontrable, donc est connu par la connaissance engendrée par la démonstration, ce qui est démontré par celle-ci, mais ce ne peut être que la seule conclusion ¹. Le Docteur authentique répond que ce qui est susceptible d'être su est bien en effet dit démontrable, c'est-à-dire connaissable ² par la

¹ Ar. *Ethic* 6. Bekker 1140, b. 31.

² Il semble qu'ici Grégoire ait marqué une nuance entre ce qui est susceptible d'être su et ce qui est susceptible d'être connu : aussi

démonstration ; d'où celle-ci est le syllogisme qui fait savoir. Mais ce connaissable n'est pas la conclusion de la démonstration, elle est son signifié.

*
* *

Grégoire se trouve ainsi amené à condenser dans les trois conclusions ci-après son opinion concernant l'objet de la connaissance.

La première conclusion est que, si l'objet de la connaissance acquise par la démonstration n'est pas la démonstration tout entière, car ce tout ne peut être connu par un seul et même acte de connaissance, il n'est pas non plus la conclusion de la démonstration, et ce pour deux raisons.

D'abord, s'il en était ainsi, il en résulterait que tout homme connaissant en acte une connaissance acquise par la démonstration, appréhenderait par cet acte la conclusion de sa démonstration. Or cela ne peut être, dit Grégoire, car celui qui, par la démonstration, forme une conclusion, n'exerce cependant pas sur elle un acte de réflexion (ce que Grégoire appelle *secundum scire*) mais fixe directement son esprit sur ce qu'elle signifie (*primum scire*). Et il serait faux de dire que la conclusion est appréhendée d'une manière judicative, car, quand on démontre une conclusion en géométrie, la personne à laquelle est faite la démonstration énonce la conclusion sans attendre de lui avoir donné son assentiment ni d'en avoir reconnu la vérité ; de même, quand le médecin conclut à telle maladie et prescrit tel remède, il ne pense pas que sa conclusion est vraie : cela lui serait assurément très facile, mais il ne le fait pas. Il y a donc là deux choses différentes : d'une part l'acte de conclure, et de l'autre l'acte de la connaissance, qui porte sur le signifié de la conclusion, et qui est le même que celui par lequel on donne son assentiment à celui-ci et on le reconnaît pour vrai ¹.

l'avons-nous respectée, alors que d'habitude nous traduisons *scientia* par « connaissance » afin d'éviter toute confusion avec « science » dans le sens moderne du mot.

¹ Il ressort de ce qui précède que nous ne sommes pas entièrement d'accord avec M. Würsdorfer dans l'interprétation de la pensée de Grégoire sur ce point délicat. M. Würsdorfer écrit en effet que, pour Grégoire, les éléments de la connaissance sont : l'énonciation de la conclu-

Le second argument invoqué par Grégoire à l'appui de sa première conclusion (à savoir que l'objet de la connaissance n'est pas la conclusion de la démonstration) se compose des trois affirmations suivantes : je soutiens en premier lieu, dit Grégoire, qu'« être ainsi » ou « ne pas être ainsi » n'est pas « la proposition énonçant qu'il en est ou qu'il n'en est pas ainsi être vraie » ; en second lieu, que « être ainsi » n'est pas la proposition énonçant « être ainsi » ; et en troisième lieu qu'une proposition, quelle qu'elle soit, n'est pas « elle-même être vraie ». En effet, de même que « être ainsi » n'est pas la même chose que « la proposition énonçant qu'il en est ainsi être vraie », de même l'une et l'autre de ces deux choses ne sont pas connues par le même acte de connaissance. En outre, la conclusion de la démonstration n'est l'objet d'aucune connaissance, car si elle faisait l'objet d'une connaissance quelconque, ce serait ou bien de celle par laquelle on sait qu'il en est comme elle le signifie, ou bien de celle par laquelle on sait qu'elle-même est vraie ; or il apparaît à Grégoire que la conclusion de la démonstration n'est l'objet d'aucune de ces deux connaissances, car elle n'est elle-même l'objet ni de ce que l'on dit susceptible d'être connu ni de ce qu'on dit l'être déjà.

La seconde conclusion principale de Grégoire est que l'objet de la connaissance ne saurait pas davantage être constitué par la chose extérieure, et ce pour trois raisons. D'abord, parce que, s'il en était ainsi, les objets de beaucoup de sciences ¹ se-

sion, puis la reconnaissance par l'intellect ou *cognitio* de cet état de choses (*sic esse*) et enfin l'assentiment (*assensus*). M. Würsdorfer ajoute : « Mais il s'agit là, selon Grégoire, non de trois actes différents, mais d'un seul et même acte dans lequel sont inclus les trois facteurs précités (énonciation, connaissance et assentiment). » Nous ne partageons pas cette opinion ; nous estimons, en effet, qu'il y a là, pour Grégoire, non pas trois actes différents, mais pas davantage un seul et même acte, mais bien deux actes différents, la conclusion d'une part, et de l'autre sa connaissance qui ne fait qu'un avec l'assentiment qu'on lui donne. Enfin, selon M. Würsdorfer, « les deux premiers facteurs de cet acte formeront le *primum scire*, tandis que la prise de position, par rapport au contenu, constituera le *secundum scire*. Cette interprétation nous paraît également inexacte. A notre avis, le premier acte, à savoir la formation de la conclusion, constituée à lui seul, pour Grégoire, le *primum scire*, le *secundum scire* étant constitué par les deux autres facteurs réunis, qui ne font qu'un seul acte, la connaissance-assentiment.

¹ Il nous paraît nécessaire de donner ici au mot *scientia* le sens de

raient non pas universels ou nécessaires, mais singuliers ou contingents, car aucune chose, hormis Dieu, n'est universelle ni nécessaire ; or, comme l'a dit Aristote, nous avons tous l'idée que ce que nous savons n'est pas contingent, et le philosophe en conclut que le connaissable est éternel et nécessaire ¹. Ensuite, si les choses extérieures étaient les objets de la connaissance, elles constitueraient ainsi à la fois les objets de l'opinion, de la foi et de l'erreur. Prenons, par exemple, l'objet « Dieu » : l'on pourrait à la fois et en même temps savoir qu'il est éternel, opiner qu'il est unique et qu'il est le moteur immédiat de l'univers, croire par la foi en la trinité de sa personne et faire erreur en la considérant comme trinité dans sa puissance ; un seul et même homme pourrait donc faire de la même chose l'objet de sa connaissance, de son opinion, de sa croyance et de son erreur, ce qui, d'après Grégoire, serait absurde ². Si enfin l'objet de la connaissance était la chose extérieure, celle-ci serait aussi, dit le Docteur authentique, l'objet de l'assentiment en matière de connaissance, puisque nous donnons notre assentiment à ce que nous savons ; et pour la même raison la chose extérieure serait l'objet de la foi. Et il en résulterait en outre qu'un fidèle croirait ainsi licitement au diable comme à Dieu, puisque licitement il croit que le diable n'est pas tout-puissant, aussi fermement qu'il croit que Dieu est tout-puissant. Il s'ensuivrait même que l'on donnerait et refuserait ainsi son assentiment à la même chose ³.

L'objet de la connaissance ne pouvant être ainsi ni la conclusion de la démonstration, ni la chose extérieure, Grégoire de Rimini pose comme troisième conclusion qu'il ne saurait être constitué que par le signifié total et adéquat de la conclusion ⁴ (et non pas par les signifiés totaux des prémisses

science. Cette ambiguïté donnée par Grégoire à la signification de *scientia* rend ainsi l'argument équivoque.

¹ *Ethic.* VI, 3, 1139 b 19.

² L'on verra ci-après (p. 55) qu'Holkot retourne cet argument contre le signifié de Grégoire, considéré par lui comme une seule chose. Cf. p. 133 l'opinion d'André de Neufchâteau à ce sujet.

³ Dans le cas où l'on attacherait à celle-ci tantôt une signification vraie, tantôt une signification fausse, ou bien une signification en partie vraie et en partie fausse.

⁴ Autrement dit par l'intelligible signifiable par complexe, c'est-à-

et de la conclusion ». La théologie a donc par là même pour objet le signifié total de la proposition théologique. Et le Docteur authentique ajoute que ce signifié est à la fois l'objet de la connaissance et de l'assentiment que comporte celle-ci. On donne en effet son assentiment à ce qu'on connaît ¹. Or l'objet de l'assentiment en matière de connaissance est le signifié de la conclusion, puisque celui qui fait la démonstration donne son assentiment à ce que signifie la conclusion de la démonstration. Celui qui fait la démonstration que, par exemple, sur une ligne droite finie on peut faire passer la base d'un triangle, donne donc son assentiment, en matière de connaissance, ainsi que sa croyance, à cela même que signifie cette conclusion, et il en est de même de tout autre assentiment, qu'il soit de la foi ou de la simple opinion. Par suite, de même que, par « Dieu est tout-puissant » est signifié « Dieu être tout-puissant », de même le fidèle croit « Dieu être tout-puissant ».

*
* *

Grégoire de Rimini ne se dissimule pas cependant que trois objections principales peuvent être faites à sa thèse. Il va donc les réfuter, ce qui lui permettra de préciser son point de vue.

En premier lieu, dit-on, ou bien le signifié total et adéquat de la proposition est quelque chose, ou bien il n'est rien. S'il n'est rien, la connaissance n'a donc pas d'objet. S'il est quelque chose, il sera ou bien un être dans l'âme, ou bien un être hors de l'âme. S'il est un être hors de l'âme, il est donc une chose extérieure, ce qui serait contraire à la seconde conclusion. S'il est un être dans l'âme, il sera ou un complexe ou un incomplexe. Or il ne saurait être un incomplexe, qui ne peut être dit vrai ou faux. Il est donc un complexe, c'est-à-dire la proposition elle-même, autrement dit la conclusion, ce qui est contraire à la première conclusion de Grégoire.

dire susceptible d'être signifié par la proposition que constitue la conclusion. Cf. p. 41, note 2.

¹ Celui qui, après avoir énoncé la conclusion d'un syllogisme, effectue un acte de connaissance (connaissance dont l'objet est le signifié adéquat de la conclusion de ce syllogisme), donne donc par le même acte son assentiment à ce signifié.

Le Docteur authentique répond à cette objection par sa célèbre distinction des trois sens du mot *aliquid*. Celui-ci, dit-il, comme ses synonymes *res* et *ens*, peut être compris de trois manières différentes.

D'abord, de la manière la plus générale, il peut être mis pour tout signifiable par complexe ou par incomplexe, vrai ou faux, et c'est ainsi qu'Aristote, dans ses *Catégories* (hypothéorie)¹, appelle choses les signifiés de propositions contradictoires. Et le Philosophe prend le mot « chose » dans le même sens quand, dans un autre passage du même traité² il dit que selon que la chose est ou n'est pas, la proposition doit nécessairement être dite vraie ou fausse. Car ce n'est pas, ajoute Grégoire, parce que l'homme n'est pas ou que l'âne n'est pas que la proposition « l'homme est âne » est fausse, mais parce que l'homme n'est pas âne ; ni parce que l'homme est ou que la blancheur est, que la proposition « l'homme est blanc » est vraie, mais c'est parce que l'homme est blanc. Il ressort manifestement de ce texte d'Aristote, selon Grégoire, que « la chose » y est prise dans l'acception de « signifié total de la proposition », c'est-à-dire pour « l'homme être blanc »³.

Les mots *aliquid*, *res* et *ens* peuvent aussi, en second lieu, être mis pour tout signifiable par complexe ou par incomplexe, mais vrai seulement, car, d'après cette opinion, si la proposition est fausse, il y non-être. C'est ainsi, dit Grégoire, qu'Aristote, au cinquième chapitre de sa *Métaphysique*⁴, distingue l'être en ce qu'il signifie l'essence et le vrai, tandis que le faux, selon le Philosophe, est le non-être. Et de même, au sixième chapitre du même ouvrage⁵, Aristote considère l'être comme le vrai et le non-être comme le faux. Le Stagirite prend enfin, selon Grégoire, le « non-être » dans ce même sens quand, au premier livre des *Derniers analytiques*⁶, il dit que ce qui est vrai, est, car il n'est pas possible de savoir ce qui n'est pas, par exemple que le diamètre soit commensurable.

Les trois mots *res*, *ens*, *aliquid* peuvent enfin, dit Grégoire,

¹ *Cat.*, 12, b 6 à 15. Didot I, 18, 52 sqq. Cf. p. 19, note 1.

² *Cat.*, 14 b, 17-19 (Didot, t. I, pp. 22 sqq.). Cf. p. 119, note 2.

³ Grégoire dit trouver la même acception du mot « chose » en d'autres passages du Philosophe, mais il ne les cite pas.

⁴ Quatrième selon BEKKER, *Méta.* iv (Δ) 7, 1017 a, 31 sqq.

⁵ *Méta.* vi (E) 4, 1027 b 20-23.

⁶ *Anal. post.* i 2, 71 b 25 f.

être employés dans un troisième sens, et signifier « quelque essence ou entité existante ». Augustin avait ce sens en vue quand il a écrit : « Ce qui n'est pas n'est rien » ¹, c'est-à-dire « Ce qui n'existe pas n'est rien ».

A ses adversaires qui cherchent à l'embarrasser en lui demandant si le signifié total de la proposition n'est rien ou est quelque chose, Grégoire répondra donc qu'il est quelque chose (*aliquid*, *res* ou *ens*) dans le premier ou le second des sens précités de ces mots, mais non dans le troisième. D'où « l'homme être animal » n'est pas quelque chose, mais est « l'homme être une substance animée, sensible et rationnelle » ² et « l'homme être susceptible de rire » n'est pas quelque chose, mais est « l'homme pouvoir rire ». Et si l'on en infère alors qu'alors « l'homme être animal » n'est rien, Grégoire rappelle tout d'abord que selon certains auteurs cette conséquence peut être niée, ainsi d'ailleurs que le conséquent. Admettons cependant, dit-il, que le conséquent soit vrai : en ce cas, Grégoire estime pouvoir dire de l'opposé de *aliquid* pris dans le troisième sens précité, ce qu'Aristote a dit au début du quatrième chapitre de sa *Métaphysique* ³, à savoir que le non-être est, il est non-être. Et Grégoire concède même qu'on puisse en inférer que rien est l'objet de la connaissance : ou bien alors, cette proposition est affirmative et équivaut à celle-ci : « le non-être est l'objet de la connaissance », ou bien elle est une négative équivalant à « aucun être n'est l'objet de la connaissance », en prenant toujours « être » dans le troisième sens précité. Mais Grégoire nie la conséquence que l'on pourrait en tirer, à savoir qu'alors la connaissance n'a aucun objet, car, selon lui, elle a bien un objet, mais celui-ci n'est pas un être ⁴.

La seconde objection principale contre la troisième conclusion de Grégoire est la suivante : les signifiés ne sont ni éternels et nécessaires (car ils ne sont pas Dieu) ni contingents (car ils ne sont pas des choses existantes). Comment alors distinguer les propositions nécessaires des contingentes ? Grégoire répond que les connaissances ne sont pas dites éternelles et nécessaires parce que leurs objets sont dits éternels et néces-

¹ S. AUGUSTIN, *Contra epistolam Manichaei*, ch. 40 (P. L. 42, 204 f.).

² Cf. pp. 78-79, la réplique de Pierre d'Ailly.

³ *Méta.*, Γ. 2, 1003 b, 10.

⁴ Existant.

saires, car aucune entité autre que Dieu, qu'elle soit dans l'âme ou hors de l'âme, n'est éternelle et nécessaire, mais elles sont dites éternelles et nécessaires parce qu'il ne se peut que ces objets de la connaissance « ne pas être ainsi ». Prenons par exemple ce connaissable que sur toute ligne droite finie on peut construire un triangle équilatéral. Ce connaissable est dit nécessaire parce qu'il est nécessaire que sur toute ligne droite finie on puisse construire un triangle équilatéral ; et il est dit éternel parce que toujours sur toute ligne droite de ce genre on a pu et on pourra construire un tel triangle. Et c'est de la même manière que doivent être considérés comme nécessaires et éternels les autres connaissables qui sont à proprement parler dits connaissables, en tant qu'ils sont les signifiés de conclusions de syllogismes démontrés.

Aux termes d'un troisième argument contre la troisième conclusion, l'on admet que le signifié de la proposition connaissable « Dieu est » soit « Dieu être », puisque c'est ce qu'elle signifie et que ce peut être l'objet d'une certaine connaissance et d'un certain assentiment. Mais, dit-on, « Dieu être » n'est pas autre chose que « Dieu », puisque Dieu est ce qui reste quand on a enlevé tout ce qui n'est pas Dieu, donc, comme Dieu est une chose vraie, et bien la plus vraie et la plus haute des choses extérieures à l'âme, il y aura un objet de la connaissance qui sera une chose hors de l'âme, ce qui serait contraire à la seconde conclusion.

Grégoire répond qu'en effet « Dieu être » n'est pas une autre entité que Dieu, mais que cependant il n'est pas Dieu, et que même il n'est en aucune manière une entité. Car de ce que Dieu est tout ce qui n'est pas Dieu il ne s'ensuit pas que Dieu soit « Dieu être », et, pareillement, de ce que l'homme n'est pas tout ce qui n'est pas homme, il ne s'ensuit pas que l'homme soit « l'homme ne pas être ».

*
* *

C'est dans une autre partie de son ouvrage à savoir dans la première question de la vingt-huitième distinction de son commentaire du premier livre, que le Docteur authentique a

développé sa théorie, dont il n'avait tracé que les grandes lignes au début de son ouvrage ¹.

Le sujet traité ici par l'auteur est le suivant : la relation est-elle véritablement une chose existante et non pas une opération de l'esprit ? Pour répondre à cette question, dit Grégoire, il faut tenir compte de ce que le mot « relation » peut être pris dans trois sens différents.

Tout d'abord, il peut signifier ce qui est relatif, et c'est dans ce sens qu'il est permis de dire qu'il est un mot et non une phrase. Nous dirons ainsi que « vertu » et « vice », « père » et « fils » ², sont des relations. C'est ainsi qu'Aristote dans les *Catégories*, Albert le Grand dans son commentaire des mêmes *Catégories* et beaucoup d'autres docteurs contemporains de Grégoire entendent le mot « relation ».

On entend ensuite par « relation », non pas ce qui est relatif, mais ce par quoi ce qui est relatif est relatif. Or ce par quoi ce qui est relatif est relatif peut être en premier lieu un signifiable par complexe seulement, ou son équivalent. C'est ainsi qu'Anselme ³ comprend la relation, quand il dit qu'il y a relation du Père au Fils, non pas parce que le Père est le Fils, mais parce qu'il l'engendra. La relation est ainsi ce qui relie l'agent au patient. C'est un signifiable par complexe : « Le Père avoir engendré le fils », ou son équivalent. Mais ce par quoi ce qui est relatif est relatif peut aussi (et ce sera le troisième sens du mot « relation » selon Grégoire) être le signifiable par incomplexe par lequel se vérifie l'abstrait du relatif, ou bien aussi cet abstrait lui-même. Dans ce sens, l'on dit de la relation qu'elle est ce par quoi ce qui est relatif est relatif, de même qu'on dit de la similitude qu'elle est ce par quoi ce qui

¹ Il est permis de se demander si M. Würsdorfer (*op. cit.*) s'est bien rendu compte de tout l'intérêt que présente cette distinction vingt-huitième pour l'intelligence de la théorie du signifiable par complexe selon Grégoire, comme pour celle des si nombreux auteurs qui, pendant un siècle et demi, ont reproduit, développé ou combattu cette dernière.

² M. Ch. SERRUS, dans *Le parallélisme logico-grammatical* (Alcan, 1933), p. 454, écrit : « J. Lachelier fut l'un des premiers à libérer la logique des superstitions aristotéliennes. On lui doit, au moins en France, la première protestation contre l'usage exclusif du schème de la prédication attributive, et il a considéré comme vraie relation, dans « Pierre est le fils de Paul », *est fils de*. Il brisait ainsi complètement les cadres de la prédication classique. » On voit ici une fois de plus que certains Scolastiques comme Grégoire gagneraient à être mieux connus.

³ *De processione Spiritus Sancti*, Patr. Lat. t. 158, col. 298 B.

est semblable est semblable, et de la connaissance ce par quoi celui qui connaît formellement est dit connaître. Beaucoup de Docteurs, ajoute Grégoire, l'entendent ainsi.

Une fois définis ainsi les trois sens du mot relation, Grégoire va répondre, pour chaque cas, par les trois conclusions suivantes, à la question de savoir si la relation est une chose réellement existante.

La première conclusion est que, si l'on entend la relation dans le premier sens du mot, elle est véritablement une chose existante actuellement hors de l'âme, et non par une opération de l'intellect. En effet, dit Grégoire, si actuellement hors de l'âme il n'existait aucune relation ni ce qui s'oppose à elle (« Père » et « Fils »), il s'ensuivrait que jamais aucune chose, ni ce qui s'oppose à elle, ne serait susceptible d'être dite exister (ni simplement d'être nommée) par un terme relatif, ce qui serait faux. Il en résulte que lorsque l'intellect juge que deux blancheurs sont indistinctes ou semblables, il y a là trois concepts, à savoir la première blancheur particulière, son appréhension indistincte, c'est-à-dire le jugement qui correspond objectivement à l'acte appréhensif se trouvant subjectivement dans l'intellect, et la seconde blancheur. Or, dit Grégoire, la similitude ¹ n'est pas autre chose que cette appréhension objective indistincte ou ce jugement indistinct. Mais quand on juge que certaines choses sont dissemblables, alors, en outre de ces qualités particulières, correspond objectivement à l'acte de l'intellect un certain jugement discordant et différent, et c'est ce jugement qui est la dissimilitude.

La seconde conclusion est qu'aucune relation dans le second sens du mot, c'est-à-dire en tant qu'elle est signifiante par un complexe seulement, n'est une chose ou entité existante. Nous allons étudier en détail, dans le paragraphe qui suit, cette seconde conclusion qui fait, plus directement que les autres, partie de notre sujet.

Disons tout de suite, pour ne plus y revenir, qu'aux termes de la troisième conclusion, une relation conçue dans le troi-

¹ Ce mot peut donc être pris dans deux sens différents, en premier lieu, comme ici, dans un sens correspondant au premier sens du mot « relation » et en second lieu dans un sens correspondant au troisième sens dudit mot « relation ».

sième sens du mot est, selon Grégoire, une chose existant véritablement hors de l'âme, indépendamment de toute opération de l'esprit. En effet, dit-il, on entend dans ce sens par similitude ou par relation ce par quoi une chose est formellement telle que l'est une autre chose. Or la chose existant actuellement hors de l'âme, indépendamment de l'opération par laquelle nous la concevons, est justement ce par quoi une chose est formellement telle que l'est une autre chose.

*
* *

Grégoire de Rimini énonce donc, dans sa seconde conclusion, qu'aucune relation, en tant qu'elle est quelque chose de signifiable par un complexe seulement, n'est une chose ou une entité.

Le Docteur authentique fournit quatre arguments à l'appui de cette conclusion. D'abord, dit-il, toute entité est substance, ou qualité, ou quantité, ou l'une des autres choses signifiables par l'un des prédicaments d'Aristote ¹. Or le complexe n'est ni substance, ni qualité, etc., il ne signifie pas une des entités signifiée par les prédicaments, et toute entité signifiable par les prédicaments est signifiable par un incomplexe. Donc, si l'on entend par complexe ce qui signifie l'être ou le non-être, ou ce qui est affirmation ou négation, aucun intelligible, signifiable par un complexe seulement, n'est une entité. Grégoire prouve par des citations d'Aristote et d'Averroès les termes de ce syllogisme. Ainsi, dans les *Catégories* ², le Stagirite dit que les mots, quand ils sont pris isolément, expriment chacun l'une des choses suivantes : ou substance, ou quantité, etc. ; après avoir énuméré ensuite toutes les catégories, en donnant des exemples de chacune, il conclut qu'aucun de ces mots n'emporte seul et par lui-même l'idée d'affirmation. Puis dans sa *Métaphysique* ³, parlant de l'être comme vrai, qui n'est autre que la composition ou la division, c'est-à-dire de la proposition affirmative ou négative, il précise que cet être est un état passif de l'esprit, qu'il n'est donc pas hors de l'esprit comme le sont les catégories, et que, bien qu'il ait une certaine

¹ Ou catégories.

² *Cat.* 1, b, 25.

³ *Méta.*, E, 4, 1027 b, 17 sqq.

nature, on ne peut demander de lui ni qui il est ou quel il est, comme d'une substance, ni combien il y en a, comme d'une quantité, ni quel il est, comme d'une qualité, etc.

Un second argument en faveur de la deuxième conclusion précitée de Grégoire de Rimini s'énonce comme suit : si la relation qui unit Sortes ¹ à Platon est de telle nature que Sortes est le père de Platon, il est vrai de dire que Sortes a engendré Platon. Or si « Sortes a engendré Platon », pris comme un tout, significativement, est considéré comme une entité, celle-ci est ou bien déité ou créature, ou bien une entité qui n'est ni déité ni créature, ni l'une et l'autre en même temps. Mais cette dernière hypothèse ne saurait être admise, car elle serait hérétique puisque le symbole des Apôtres a précisé que Dieu est le créateur de toutes les choses visibles et invisibles, et que par conséquent toute chose visible ou invisible qui n'est pas Dieu est faite par Dieu. La première proposition de l'alternative ne saurait davantage être retenue, car étant donné que la déité et tout ce qui est déité ont toujours été, il faudrait donc admettre que « Sortes a engendré Platon » ait toujours été, et que par conséquent ce complexe fût avant que Sortes et Platon ne fussent, ce qui reviendrait à dire que ce complexe eût été vrai s'il avait été vrai que Sortes ait engendré Platon. Grégoire repousse également les deuxième et troisième propositions de l'alternative précitée, car, dit-il, si nous supposons qu'après que Sortes ait engendré Platon, l'un et l'autre et toutes les créatures existantes à ce moment viennent à cesser d'être, la proposition « Sortes a engendré Platon », si elle était alors formulée, demeurerait cependant vraie.

Troisième argument à l'appui de la deuxième conclusion de Grégoire : comme beaucoup de propositions sont nécessairement vraies, de même que beaucoup d'hypothétiques et même de catégoriques négatives sont formées de créatures, si les signifiés totaux de ces propositions étaient des entités, il s'ensuivrait que beaucoup d'entités autres que Dieu seraient nécessaires, ce qui serait faux.

Quatrième et dernier argument, le plus important et qui doit suffire à lui seul selon Grégoire : la proposition disant

¹ *Sortes*, abréviation de *Socrates*, et *Platon*, étaient les deux protagonistes habituels des discussions quodlibétales de l'Ecole, comme nous dirions aujourd'hui Pierre et Paul.

qu'une entité est « Sortes a engendré Platon » est tout à fait inintelligible, à supposer que ce prédicat considéré comme un tout « Sortes a engendré Platon » exerce une fonction de substitution personnelle et significative, ainsi qu'il est nécessaire dans ce cas. D'où il résulte que « Sortes avoir engendré Platon » ou « avoir été le géniteur de Platon » ou même « Sortes être père de Platon », ne sont pas des entités, à moins que ces *dicta* ne soient pris matériellement ou *simpliciter*. Et de même ni « Sortes être animal », ni « Dieu être Dieu », ni rien de ce genre qui soit signifiable par un complexe seulement, n'est une entité.

Après avoir ainsi prouvé sa seconde conclusion, le Docteur authentique examine les objections auxquelles elle peut donner prise.

D'abord, dit-on, toute vérité est une entité, or « Sortes avoir engendré Platon » est vrai, à supposer qu'il en soit ainsi, donc « Sortes avoir engendré Platon » est une entité. Grégoire de Rimini répond en premier lieu que si le sujet de la mineure de ce syllogisme exerce une fonction de substitution significative, cette mineure est fausse, mais que s'il tient lieu, matériellement et simplement, d'une proposition qu'elle ne signifie pas, donc de celle-ci « Sortes a engendré Platon », alors la mineure est vraie, et la conclusion comprise de la même manière est aussi vraie, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit ci-dessus. Le Docteur authentique répond, en second lieu, à la première objection précitée que la majeure du syllogisme par lequel elle est constituée est fausse si l'on entend par « le vrai » ce qui est susceptible d'être énoncé par une proposition vraie, ce qui est le cas dans cette majeure. Mais si l'on donne à « le vrai » le sens qu'on attache d'habitude à ce mot quand on dit que la vérité est l'entité de la chose, comme quand on dit aussi « ceci est du vrai or, ou du vrai argent », alors la majeure peut être vraie ¹ ; mais la mineure demeure fausse, ainsi qu'il résulte de ce qui précède.

La seconde objection, signalée par Grégoire de Rimini contre la conclusion par laquelle il refuse d'attribuer le carac-

¹ La différence entre ces deux sens du mot « vrai » paraît assez bien marquée par celle qui existe entre les deux mots allemands *wahr* et *echt* (cf. le *Vocabulaire*, III, p. 973, sens C).

lère d'une entité à la relation signifiante par complexe, est la suivante : saint Augustin ¹ dit qu'avoir engendré est autre chose qu'être né, procéder autre chose qu'avoir engendré ou qu'être né, et il est évident que ces significatifs sont pris ici substantivement et que, exerçant donc une fonction de substitution, ils impliquent un complexe ; c'est comme si l'on disait : « quelqu'un avoir engendré » est autre chose que « quelqu'un être né ». Or tout ce qui est autre est une entité en soi, car le néant absolu n'est pas autre que l'être ou même que le non-être.

Le Docteur authentique répond longuement à cette objection : « Autre chose » (*aliud*) dit-il, se comporte comme « quelque chose » (*aliquid*), or ici « autre chose » est signifiante seulement par un complexe, et il en est aussi de même de « quelque chose » ; mais, dans ce sens, « quelque chose » n'est pas une entité en soi, et « autre chose » non plus. Dans la citation précitée, saint Augustin n'a pas voulu dire que « avoir engendré » ou « être né » fussent des entités, pas plus que dans le *De Trinitate* ², quand il affirme que « Dieu être » est une chose, « le Père être » une autre chose et « le Seigneur être » une autre encore. Il est en effet évident que « le Seigneur être » n'est pas une autre entité que « Dieu être ». De même, aucune personne raisonnant bien, lorsqu'elle affirme qu'autre chose est signifiée quand on dit « Sortes est aveugle » que quand on dit « Sortes voit », n'entend par là qu'une autre entité est signifiée par la première de ces deux propositions que par l'autre, car cela serait tout à fait faux. Le sens de la citation de saint Augustin invoquée à l'appui de la seconde objection précitée est donc qu'une autre chose ³ est signifiée lorsqu'on dit « quelqu'un avoir engendré » ou « quelqu'un a engendré » que quand on dit « quelqu'un être né » ou « quelqu'un est né ». Et, pour prouver que tout ce qui est dit d'une certaine manière « quelque chose » n'est pas essence ou entité en soi, Grégoire invoque à son tour des citations d'Aristote et des Pères. Tout d'abord, dit-il, saint Anselme ⁴ a écrit que certaines choses qui sont dites être « quelque chose » par manière de parler ne sont

¹ *De fide ad Petrum*, ch. 2, Patr. lat. t. 40, col. 755.

² *De Trinitate*, ch. iv, Patr. lat. t. 42, col. 942.

³ Mais non une autre entité.

⁴ *Dialogus de casu diaboli*, ch. 11, Patr. lat. t. 158, col. 340.

cependant pas « quelque chose » dans le sens où on l'entend quand on veut parler de choses existantes. De même, le Stagirite ¹ dit que tout changement est d'une certaine chose en une certaine chose, ou, selon l'interprétation d'Averroès, de quelque chose en quelque chose. Et selon saint Grégoire ², le mouvement consiste dans le changement de quelque chose en quelque chose : et il est cependant évident que quelque chose se transforme ou peut se transformer de l'être en le non-être, et réciproquement ; par conséquent, si l'on s'exprime ainsi, le non-être est quelque chose et autre chose. Bien plus, Averroès commentant le passage précité d'Aristote, dit que le mot « quelque chose » y signifie aussi bien l'être que le non-être et l'affirmation que la négation, c'est-à-dire ce qui est signifié par l'affirmation aussi bien que ce qui l'est par la négation. Et de même, continue Grégoire, que le mot « quelque chose » (*aliquid*) est ainsi mis pour une chose qui n'est ni entité ni être, de même on trouve quelquefois dans le même sens le mot « chose » (*res*). C'est ainsi qu'Averroès dit que la chose est ou en acte ou en puissance et que dans le premier cas elle est ou l'être ou le non-être. De même, dans un autre passage, le Commentateur écrit que, par leur nature même, les choses sont ou ne sont pas toujours, sont ou ne sont pas quelquefois : or il est évident que les choses qui ne sont pas toujours ne sont pas des entités ni des essences existantes et cependant il les appelle « choses ». Et assurément il en est ainsi parce que, comme l'a fait remarquer Anselme ³, nous parlons de ces choses comme si elles étaient des choses existantes. C'est pourquoi aussi saint Augustin a écrit ⁴ que lorsque, par une habitude de langage, nous disons de ce qui n'est absolument rien « ce n'est rien », en disant « rien » nous nommons un nom total, et lorsque nous ajoutons « est » nous signifions une chose ; car tout ce dont nous disons qu'il est, nous estimons que c'est quelque chose. Et nous parlons ainsi de « rien » comme si c'était quelque chose, disant « ce n'est rien » bien que cependant ce ne soit pas vraiment quelque chose, c'est-à-dire une entité ou une essence.

¹ *Méta.* K 11, 1067 b 15.

² SAINT GRÉGOIRE, *Moralium*, lib. IV, ch. 2, Patr. lat. t. 75, col. 641.

³ *Dialogus de casu diaboli*, ch. 11, Patr. lat. t. 153, col. 341.

⁴ *Contra epist. Manichaei*, ch. 40, Patr. lat. t. 42, col. 204, Cf. aussi *De doctrina christina*, ch. 2 (Patr. lat. t. 34, col. 20).

De même donc que tout ce qui est dit « quelque chose » n'est pas vraiment quelque chose, c'est à savoir une entité, de même tout ce qui est dit « autre chose » n'est pas une autre entité. Ce qui est aussi confirmé par saint Augustin quand il dit ¹ que la lumière est une chose et que les ténèbres en sont une autre, bien qu'avant et après ce passage et en beaucoup d'autres endroits de son ouvrage contre les Manichéens il dise que les ténèbres ne sont pas une entité.

§ II. — LA CONDAMNATION : NICOLAS D'AUTRECOURT

Sur la question du *complexe significabile* comme sur beaucoup d'autres, la tournure que prenaient les discussions, vers le milieu du xiv^e siècle, ne pouvait laisser insensible l'Eglise ni l'Université. Dans le statut de la Faculté des Arts du 29 décembre 1340, signalant un certain nombre d'erreurs des « Ockhamistes » qu'on voulait bannir des écoles ², nous remarquons déjà un article déclarant faux et scandaleux qu'on puisse « affirmer sans distinction ni explication, que « Socrate et » Platon » ou « Dieu et la créature » ne sont rien, vu que ces mots, au premier abord, sonnent mal, et parce que cette proposition est fausse dans un sens, à savoir si l'on fait tomber la négation implicitement contenue dans le mot « rien », non seulement sur l'être au singulier mais sur les êtres au pluriel ». Ce texte nous éclaire sur la transition qui s'est opérée d'Ockham à Grégoire de Rimini, et sur les raisons pour lesquelles celui-ci a été, au début, faussement considéré par ses contemporains comme un disciple d'Ockham. Or, nous l'avons vu, si Grégoire doit beaucoup au *Venerabilis inceptor*, il se doit encore davantage à lui-même, et peut être considéré comme un véritable chef d'école.

Dans cette atmosphère orageuse, on imagine facilement l'émotion que souleva, parmi les défenseurs de la foi, l'apparition de la doctrine de Grégoire. Ici encore, l'Eglise ne s'attaqua pas au Maître, mais à l'élève, parfois gênant pour le Maître lui-même parce qu'il a trop bien compris le fond de sa pensée. La victime, cette fois, le bouc émissaire, s'appela Nicolas d'Au-

¹ *De Genesi contra Manicheos*, Patr. lat. t. 34, col. 228 et 229.

² *Chart. Univ. Paris*, Paris, p. 505.

trecourt : il paya durement pour les autres, comme l'a si bien dit Pierre d'Ailly ¹, mais du même coup il en recueille aujourd'hui une célébrité qui ne semble due ni à son originalité ni à sa valeur propre. N'oublions pas en tout cas que Nicolas n'a fait que lire entre les lignes de ses maîtres, et oser écrire, avec une franchise toute lorraine, ce que tant d'autres pensaient ².

Il n'est bien entendu pas dans nos intentions d'étudier ici la philosophie de Nicolas d'Autrecourt : après les analyses de M. Gilson, il n'y aura d'ailleurs plus rien à dire sur cet auteur tant que ne sera pas publié le traité *Exigit ordo executionis* auquel M. Birkenmaier consacre, paraît-il, tous ses soins. Nous ne commenterons donc même pas son scepticisme, qui lui fait rejeter dans les limites du probable tout ce qui échappe au principe de non-contradiction, et nous aborderons immédiatement les articles de sa condamnation qui sont relatifs à la question ici traitée.

*
* *

Dans son article « Nicolas d'Autrecourt », par ailleurs excellent, du *Dictionnaire de théologie catholique* ³, M. Vignaux, analysant par matières les sujets traités par Nicolas, les rangea en trois catégories. Puis il s'aperçut qu'il restait un certain nombre d'articles dont il ne comprenait pas très bien le sens, mais qui ne pouvaient de toute façon figurer dans celles-ci : il en fit donc une quatrième classe, qu'il intitula « Paradoxes logiques et moraux » et il expliqua : « Nous classons sous ce titre quelques propositions extraites de textes que nous ne

¹ Cf. *infra*, p. 74 *in fine*.

² Le procès de Nicolas fut dirigé par le cardinal Curty : c'est pourquoi les articles de sa condamnation sont généralement appelés par les Scolastiques « articles de M. le Cardinal ». Né au château de Mirepoix, dans le Toulousain, le cistercien Guillaume de Court Nouvel (*de Curti* en latin) parvint rapidement aux honneurs par la faveur de son oncle Benoît XII. Evêque de Nîmes, puis d'Albi (d'où son surnom de Cardinal blanc, *Cardinalis albus*), il fut créé le 18 décembre 1337 cardinal-prêtre des Quatre-Saints-Couronnés ou, selon d'autres, de saint Etienne sur le Coelius. Evêque de Tusculum en 1349, et camerlingue du Sacré-Collège, il mourut en Avignon en 1361, laissant de nombreux dons au collège des Bernardins de Paris où il avait fait ses études (cf. FR. CRISTOFORI, *Cronotassi dei Cardinali*, Rome, 1888, p. 307 ; PALATIO, *Fasti cardinalium omnium*, Venise, 1703, t. I, n° 631 ; MORONI, *Dizionario storico ecclesiastico*, Venise, 1843, vol. 19, p. 62).

³ T. XI, 1, p. 587.

possédons pas, qui font paraître le tour d'esprit de Nicolas et s'éclaireront sans doute lorsque son milieu doctrinal sera mieux connu. » De même, Lappe ¹ considère certaines propositions de la condamnation, par exemple *quod Deus et creatura non sunt aliquid — Falsum et scandalosum prout verba sonant*, comme tout à fait dépourvues de sens, parce que séparées du contexte. Nous allons voir que ces prétendus paradoxes, ceux de logique tout au moins, sont pour nous d'ores et déjà fort clairs.

Dans la première cédule ² de la « réprobation » en Curie, datée d'Avignon le 11 avril 1346, quatrième année du pontificat de Clément VI, nous lisons : *Item, dixi in quadam disputatione quod contradictoria ad invicem idem significant — Falsum*. Cette proposition est peut-être, dans la forme ainsi indiquée, l'œuvre propre de Nicolas d'Autrecourt. Il ne semble pas en tout cas qu'elle ait été formulée avec autant de netteté avant lui. Mais elle était l'aboutissant logique de la doctrine épistémologique de Grégoire de Rimini. Deux propositions contradictoires doivent en effet avoir le même signifié, puisque le syncatégorème constitué par la négation ne signifie rien. Nous verrons en étudiant Pierre d'Ailly et André de Neufchâteau ³, l'importance des polémiques auxquelles a donné lieu cette proposition.

Un autre article « réprouvé » dans la première cédule est le suivant, que Nicolas rétracte ainsi : *Item dixi in quadam disputatione quod Deus et creatura [non sunt ali] quid — Falsum et scandalosum prout verba sonant*. Par *aliquid*, nous devons entendre ici, comme l'a fait Grégoire, « quelque chose d'existant ». L'article ci-dessus mentionné comme faisant partie des erreurs ockhamistes, condamnées en 1340, et qui est plus explicite sur le même sujet, figure également à la première cédule de la condamnation.

Dans la seconde cédule, nous avons notamment un article ainsi rédigé : *Ite[m quod propositiones] : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo — Falsum*. Le sens

¹ J. LAPPE, *Nikolaus von Autrecourt, Sein Leben und seine Philosophie*, dans *B.G.P.M.* VI, 2 (1908), pp. 31 sqq.

² Dite crédule *Vae mihi* parce qu'elle commence par ces mots. Tous les articles qui suivent ont été publiés dans le *Chartularium Universitatis parisiensis* publié par DENIFLE (pp. 578 sqq.) et par LAPPE, *op. cit.*, Anhang, pp. 34 sqq.

³ *Infra*, pp. 74 et 112.

est le même que celui du premier article. ci-dessus mentionné, de la première cédule. Il précise nettement, en outre, que la négation n'est considérée par Nicolas que comme un mode de la proposition. Une proposition, selon lui, est négative comme elle serait nécessaire ou contingente ¹.

Cependant on s'émut à Paris comme en Avignon. Dans les « articles envoyés de Paris », qui furent rédigés moins d'une année après les précédents, nous trouvons deux propositions relatives à la question. L'une d'entre elles s'énonce comme suit : *Item, quod Deus et creatura non sunt aliquid — Falsum et scandalosum prout jacet* ; c'est la répétition presque textuelle de l'article, mentionné ci-dessus, de la première cédule de la condamnation d'Avignon. L'autre proposition est plus intéressante encore et se rapporte plus directement à notre sujet. Elle est ainsi conçue : *Item, quod significabile complexe per istud complexum « Deus et creatura distinguuntur », nichil est — Falsum et scandalosum*. Nous avons donc ici, non seulement les idées, mais même les mots dont s'est servi Grégoire. Cet article sera longuement commenté par les auteurs postérieurs, qui, sans jamais oser le contredire ouvertement, l'interpréteront différemment suivant la thèse soutenue par eux, épilouant sur le sens à attribuer à « quelque chose » comme étant le contraire de *nihil*. C'est ainsi qu'André de Neufchâteau, nous le verrons ², tirera argument de l'article pour prouver que le signifiabile par complexe est bien une entité existante, tandis que, selon Bonsembiante ³, il établit seulement que le *significabile complexe* est une entité impliquant l'être, donc une entité n'existant pas par elle-même.

¹ Tous les articles précités sont extraits de l'ouvrage de Nicolas qui commence par les mots *Exigit ordo*.

² Cf. *infra*, pp. 86 (où André donne l'article précité comme étant le vingt-troisième du Cardinal), 97 et 105. On trouvera également ci-dessous, p. 95, cités par le Docteur très ingénieux, comme portant les numéros 22 et 36, les articles mentionnés plus haut, qui déclarent faux de dire que Dieu et la créature ne sont pas quelque chose ; p. 112, l'article disant que deux contradictoires signifient exactement la même chose, bien que d'une autre manière.

³ Cf. ci-dessous, pp. 141 sqq.

CHAPITRE III

Les ripostes nominalistes

S'il est une opinion émise par Prantl qui soit sujette à caution, c'est bien celle qui lui fait dire que Grégoire de Rimini a mérité de voir son nom uni à celui d'Ockham, « bien que sur certains points il y ait de petites différences entre eux », et que, pour la logique, ajoute-t-il, il se laisse presque entièrement conduire par Ockham ¹. Il résulte de ce qui précède que, tout au moins sur le point, si important, qui nous occupe, Grégoire est le chef d'une école nettement opposée à celle du *Venerabilis inceptor*. Nous dirions aujourd'hui qu'il fut un réaliste, ce qui signifie, par une ironie des termes, que, selon lui, la connaissance n'a pas pour objet le monde des réalités. Le Docteur authentique soutient en effet que l'objet immédiat de la connaissance est bien une entité, dépourvue d'existence selon lui, — une fiction, diront ses adversaires —, à savoir le signifié de la proposition, c'est-à-dire l'intelligible signifiable par complexe (le mot « intelligible » n'est jamais employé par Grégoire, mais il nous paraît pouvoir être sous-entendu derrière celui de « signifiable ») ².

La date de 1344 nous paraît très importante pour l'histoire de la philosophie scolastique en raison des polémiques que souleva la doctrine grégorienne précitée dans toute l'Europe

¹ *Geschichte der Logik*, t. IV, p. 9.

² Si nous préférons sous-entendre le mot « intelligible » devant l'expression « signifiable par complexe », plutôt que le mot « chose », que sembleraient conseiller à la fois le neutre *significabile* et les trois termes *res*, *ens* et *aliquid*, c'est justement afin d'éviter une confusion entre le sens que nous donnons habituellement au mot « chose » et le sens très spécial que Grégoire donne ici à ces trois termes. En réalité, cette « chose » inexistante, mais qui « est » cependant, cet être fictif nous paraît bien plutôt un intelligible qu'une chose. André de Neufchâteau dira expressément : « l'intelligible signifiable par complexe ».

latine. On peut dire que, dès lors, jusqu'au début du xvi^e siècle, dans les écoles, depuis Oxford jusqu'à Cracovie, les discussions portèrent avant tout et surtout sur la question du « signifiable par complexe ». Le style de Grégoire était, en effet, singulièrement prenant et, il faut le reconnaître, sa théorie apparaissait particulièrement séduisante. Mais, par contre, elle comportait une contradiction fondamentale, et certains arguments invoqués par lui pour la défendre semblaient assez faibles. Surtout, en soutenant que le signifiable par complexe, objet de la connaissance, n'était rien d'existant, Grégoire risquait d'ouvrir les portes toutes grandes à l'agnosticisme, vers lequel, nous le verrons, un Nicolas d'Autrecourt, un Jean de Mirecourt allaient, sur ses traces, progresser davantage encore. La question du signifié de deux propositions contradictoires se posait, redoutable pour l'orthodoxie. Faut-il s'étonner dans ces conditions qu'abandonnant pour le moment la lutte contre l'ockhamisme, le confondant même, pour les besoins de la cause, avec la doctrine grégorienne, les défenseurs de la foi aient couru au plus pressé pour essayer d'endiguer ce flot néo-réaliste qui menaçait de tout engloutir ?

*
* *

Les arguments invoqués contre Grégoire ont été nombreux. De son vivant déjà, nous l'avons vu, il en est qu'il rétorqua. Laissant de côté ses défenseurs ¹, qui n'ont rien ajouté d'essentiel à sa doctrine, nous allons examiner la critique de ses principaux adversaires.

§ I. — ROBERT HOLKOT

Guillaume d'Ockham, sans doute trop occupé au cours de ses dernières années (il mourut en 1348) par les luttes politiques auxquelles il prit part, ne réagit pas, à notre connaissance, contre le cours de Grégoire sur les Sentences. Il n'en fut

¹ Le principal semble avoir été Albert de Saxe, qui dit dans ses *Questions sur les derniers analytiques* (Venise, 1497, I, Qu. 2, f. 3^r B) que le signifié (*significatum*, et non *signatum* comme l'écrit faussement Prantl, sans doute par ignorance d'une abréviation, *Geschichte der Logik*, t. IV, p. 78, note 301) de la conclusion est l'objet de la connaissance.

pas de même du dominicain Robert Holkot ¹ qui cependant, selon Trithème, ne mourut qu'une année après lui.

La question qui fait l'objet de la présente étude a été traitée par Holkot dans la seconde question (b. II) de son commentaire du premier livre des Sentences, et dans le premier de ses *Six Articles*. Or, tandis que, dans le premier de ces textes, l'auteur critique la théorie de la connaissance selon Ockham, dans le second au contraire il se range sous la bannière de ce dernier pour combattre violemment, et avec une grande subtilité, une doctrine qui ne peut être autre que celle de Grégoire de Rimini, comme en témoigne l'analyse qui va suivre. Comment expliquer cette évidente contradiction ? Prantl ² avait déjà remarqué que, dans ses *Determinationes*, Holkot « soutenait une thèse diamétralement opposée à celle d'Ockham, tandis que dans ses autres ouvrages il le reproduisait presque mot à mot », et l'historien de la Logique en avait profité pour mettre en doute l'authenticité de ce traité, comme d'ailleurs une note de l'éditeur de 1518 semblait l'y autoriser ³. Or il est inexact qu'Holkot soit ockhamiste dans tous ses ouvrages autres que les *Determinationes*, puisque, nous venons de le voir, il ne l'est pas davantage dans sa deuxième question du premier livre du Lombard. Nous aurions donc *Determinationes* et *Sententiaire* d'un côté, *Six Articles* de l'autre. D'autre part, il convient de remarquer que, par une coïncidence bizarre, cette deuxième question du *Sententiaire* d'Holkot ne figure pas du tout dans un certain nombre de manuscrits, tandis que dans les autres elle demeure incomplète et ne comprend que quelques pages, s'arrêtant ensuite brusquement, sans d'ailleurs qu'il puisse être mis en doute que l'auteur s'y prononce contre Ockham. M. Michalski ⁴ a prouvé que la première *Determinali-*

¹ Nous avons étudié cet auteur dans l'édition de Lyon, Johannes Clein, 1518 (*ad kalendas septembres*), Bibl. Vat. Barberini F VII 45, qui a été également utilisée par Prantl (IV, 6, note 21) et contient : 1° les *Questions* sur les quatre *Livres des Sentences* ; 2° les *Conferentiae* (« comme l'auteur lui-même les appelle », dit le texte) ; 3° la question *De imputabilitate peccati* ; 4° les *Determinationes* ; 5° les *Sex Articuli*, « qui ont été discutés par Holkot dans les écoles sous forme de conférences [contradictaires] ». Cf. MICHALSKI, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, Cracovie, 1928, p. 9.

² T. IV, p. 6.

³ *Id.*, *ibid.*, note 21.

⁴ *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, p. 9.

est tirée du Commentaire de Swineshead sur les *Sentences*, toutes les autres, sauf la douzième et la quatorzième, des *Quodlibeta* d'Holkot qui, d'après le savant polonais, auraient été écrits en 1332, date à laquelle Adam Woodham commentait les *Sentences* à Oxford. Faut-il en conclure que la deuxième question du premier livre est, elle aussi, apocryphe ? Nous suggérons une autre hypothèse. Admettons en effet qu'Holkot estime que la connaissance porte exclusivement sur le complexe, et nullement sur la chose signifiée par les termes, même pas au troisième degré comme le dit Ockham ; et aucune contradiction ne nous paraît alors plus devoir subsister. En 1332, Holkot, à Oxford, dans ses *Quodlibeta* qui formeront une partie de ses *Determinationes*, se déclare pour Ockham, sauf sur un seul point : il n'admet pas que la chose signifiée soit l'*objectum remotissimum* de la connaissance. Puis, avant 1344, il écrit son *Sententiaire* dans lequel il critique également l'*objectum remotissimum* sans faire ressortir que l'objet de la connaissance au premier degré est bien, pour le *Venerabilis inceptor*, le complexe, soit parce que tout le monde le savait à Oxford à pareille date, soit parce qu'étant d'accord avec lui sur ce point il n'avait pas à le faire ressortir, soit qu'il ne l'ait mentionné que dans la partie aujourd'hui disparue de sa question. Holkot se serait ainsi, à nos yeux, donné l'apparence de croire que, selon Ockham, la connaissance portait uniquement sur la chose signifiée, alors que pour un dominicain anglais contemporain du *Venerabilis inceptor* cela eut été inconcevable. Arrive 1344 et le premier cours de Grégoire à Paris sur les *Sentences*. Holkot, qui avait critiqué, chez Ockham, en termes mesurés, la théorie de la chose signifiée, ne serait-ce que comme *objectum remotissimum*, ne pouvait que s'élever avec beaucoup plus d'énergie contre l'interprétation de Grégoire selon laquelle le signifié, transformé et renforcé en « signifié total et adéquat », était l'objet immédiat de la connaissance. Grégoire prenait un point de la théorie d'Ockham pour en faire la base fondamentale de son propre système, l'opposant ainsi à celui du *Venerabilis inceptor*. Comme c'était justement ce seul point que Holkot avait critiqué chez Ockham, on devine qu'il ait été, dès son début, un adversaire irréductible de Grégoire (d'autant plus volontiers sans doute que celui-ci n'était pas du même ordre ni de la même nationalité que lui, comme Ockham), et

ainsi s'explique tout naturellement qu'il l'ait attaqué avec tant de violence dans le premier de ses *Sex Articuli* ¹. Ceci suppose assurément que ceux-ci auraient été écrits après 1344, entre 1344 et 1349, date de la mort d'Holkot. Or les passages que nous traduisons ci-après donnent l'impression très nette que c'est bien Grégoire qu'Holkot y prend à partie, bien qu'il ne le nomme pas ; il résume même très clairement l'argumentation du Docteur authentique dans la phrase suivante : « On dit que le signifié de la proposition est une chose distincte de la proposition orale, écrite ou mentale, qu'il est en premier lieu ce qui fait l'objet de la connaissance, de la croyance, de l'opinion ou du doute, qu'il est vrai ou faux, qu'il y a des propositions vraies dont le signifié n'est rien tout en étant vrai... »² Voilà qui ne saurait assurément viser Ockham, mais seulement Grégoire. Ajoutons que la vigueur du style, le ton de la polémique, semblent indiquer qu'il s'agit bien d'une réplique à une thèse récemment émise, et dont toutes les conséquences n'avaient peut-être pas encore été mesurées. En outre, Grégoire passa peut-être au début, auprès des traditionalistes, pour un élève d'Ockham — n'était-il pas nominaliste lui aussi — ayant exagéré la doctrine du maître : ce serait seulement un peu plus tard qu'on se serait aperçu de la véritable portée de son œuvre. Ceci expliquerait également l'attitude d'Holkot, attaquant, dans son premier article, derrière Grégoire, Guillaume d'Ockham coupable d'avoir, par son imprudente théorie de la chose signifiée, favorisé l'éclosion du si dangereux « signifiable par complexe » du Docteur authentique. Le nœud de la question paraît résider dans ce fait qu'Holkot n'a sans doute pas très bien compris Grégoire et tend à confondre le « signifié total et adéquat » avec la « chose signifiée » d'Ockham. Les opinions ne sont jamais aussi tranchées en philosophie que le recul des temps pourrait le faire croire. Nous nous réservons de revenir, dans une étude ultérieure, sur cette hypothèse, après examen approfondi des manuscrits. Si elle se vérifiait, il serait exact que, comme l'a dit M. Michalski ³, « Robert Holkot partage

¹ Holkot déclare notamment reproduire « avec dégoût » les arguments de la partie adverse, « qui ne sauraient convaincre un enfant, si ce n'est d'en rire ».

² *Sex Articuli*, Art. 1. Cf. *infra*, p. 51, la citation complète.

³ *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, Cracovie, 1928, p. 32.

absolument les idées d'Ockham sur la science. » Par contre, il semble que de toute façon nous devons nous inscrire en faux contre la phrase, qui vient ensuite, du savant polonais, à savoir que, pour Holkot comme pour Ockham, « la science est un acte psychique d'assentiment, par lequel on approuve le contenu d'un jugement ». Si contenu veut bien dire signifié, c'est inexact pour ce qui concerne Ockham, tout à fait faux pour ce qui concerne Holkot ¹.

*
* *

Dans le passage qui nous reste de la seconde question de son commentaire du premier livre, Holkot se demande donc quel est l'objet de la croyance : est-ce le complexe lui-même, ou bien la chose signifiée par le complexe ? Cette dernière opinion, dit-il, est soutenue par Ockham, d'après lequel, en général, l'objet de la connaissance, de l'opinion, de la foi et de tout assentiment de ce genre est la chose signifiée par les parties de la proposition, ou la chose signifiée par le complexe, et non le complexe lui-même. Voici, dit Holkot, les preuves apportées par Ockham à l'appui de cette thèse. Tout d'abord, selon le *Venerabilis inceptor*, la démonstration a bien pour objet, par sa formation même, de faire savoir, mais ce n'est ni la démonstration elle-même, ni même la conclusion, ni une des prémisses qui sont connues, car elles ne sont pas appréhendées, donc l'assentiment porte sur la chose et non sur le signe. Ce premier argument ne paraît pas évident à Holkot, car si l'on dit « la conclusion n'est pas comprise, donc elle n'est pas sue », la conséquence lui semble vraie, mais non l'antécédent, car, selon lui, la conclusion, une fois formée, est bien appréhendée. De même, ajoute-t-il, que quand l'homme évoque une image dans sa mémoire, il la considère ou pour elle-même, ou pour une autre chose, de même l'esprit envisage sa cognition

¹ L'on sait que M. Duhem (*Etudes sur Léonard de Vinci*, 2^e série, p. 399) se base sur certains passages du *Sententiaire*, d'HOLKOT, concernant l'infini pour émettre l'opinion que, quand il écrivit cet ouvrage, le Dominicain ne pouvait pas ne pas avoir connaissance de la doctrine développée par GRÉGOIRE dans son *Sententiaire* sur le même sujet. Ne voulant pas placer après 1344 la date de la composition du *Sententiaire* d'HOLKOT, M. Duhem est obligé de supposer que Grégoire avait fait connaître diverses parties de son enseignement en des écrits composés avant cette date. Cette hypothèse ne repose sur aucun texte.

tantôt pour elle-même, tantôt pour les choses. Le raisonnement « la conclusion n'est pas comprise, donc elle n'est pas sue » est donc vrai, selon Holkot, si l'on prend ces termes *materia-liter*, mais non si on les prend significativement. Par un second argument à l'appui de leur thèse, les ockhamistes disent que, si l'image de la chose ou sa répétition cause la cognition de la chose, à plus forte raison la proposition composée de cognitions de la chose extérieure cause-t-elle l'acte d'assentiment à la chose extérieure. Holkot répond en niant cette conséquence, car, dit-il, l'assentiment ne se produit pas par rapport à la chose, mais seulement par rapport au signe. Troisième argument : la proposition mentale et la chose extérieure sont connaissables d'une manière différente, donc les assentiments qui leur sont donnés sont aussi différents ; Dieu seul, en effet, est éternel, et non pas les propositions ni les complexes. Holkot reconnaît que ce sont là en effet des connaissables différents, qui peuvent par suite être connus par des cognitions différentes, mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne puissent être connus par une seule cognition. Quatrième argument : la proposition, a dit Aristote ¹, est vraie ou fausse selon que la chose est ou n'est pas, il faut donc comprendre que la chose est ainsi, or le complexe indique, avant même qu'on lui donne son assentiment, que la proposition est vraie, donc le premier assentiment est relatif à la chose. Cinquième argument : si l'objet de la connaissance était le complexe, tout assentiment et toute science seraient des actes réfléchis.

Si ce qui nous reste de la deuxième question du premier livre du commentaire d'Holkot sur les *Sentences* ne contient pas la réponse de celui-ci aux deux derniers arguments, elle traite encore, bien qu'incomplètement, de l'opinion contraire à celle qui a été exposée ci-dessus, c'est-à-dire de celle d'après laquelle l'acte du savoir est la conclusion de la démonstration elle-même : en effet, dit-on, si le savoir était un acte subséquent par rapport à celle-ci, il ne serait pas un acte véridique, mais un simple acte d'intelligence... Si l'on adopte ce point de vue, on peut alors se demander, continue Holkot, comment les propositions mentales que l'homme exprime soit avec un doute, soit à titre de simple opinion, soit comme assertion, peuvent

¹ Cat., 14^b, 17-19. Cf. *infra*, p. 119, note 2.

différer entre elles, puisqu'il n'y a aucune différence entre ces propositions verbales. Notre auteur répond que, par « objet de l'acte de croire », il n'entend rien d'autre que ce qui est appelé « le cru » et par « objet de l'acte de savoir » rien d'autre que ce qui est dit « le su » ; et, comme aucune chose à proprement parler, Dieu excepté, n'est dite « être sue » (puisque je ne sais pas « la pierre », mais « la pierre être lourde », ou « que la pierre est lourde »), comme donc les mots « est su », pas plus qu'aucun participe tel que « su » ou « cru », ne peuvent être dits d'un complexe, mais seulement d'un complexe, de quelque façon qu'il soit formé, je déclare, affirme Holkot, que seul le complexe est l'objet de l'acte de croire. Tantôt cependant ce complexe est cru pour soi, et alors l'assentiment, comme l'a dit Aristote, porte à la fois sur la connaissance et sur le connu, tantôt, une fois que le complexe a fait l'objet d'un acte de croyance, on lui donne son assentiment par un autre complexe, comme quand un complexe précède un doute suivi d'une certitude, et alors il y a deux connaissances, comme quand je dis « cette proposition est vraie » en parlant de celle qui, auparavant, m'était douteuse et qui cependant, une fois que j'ai ainsi parlé, est crue par moi.

*
* *

La question ainsi amorcée est reprise par Holkot dans le premier de ses six articles précités, qui pose que l'objet de la foi, de la science et de l'opinion, et en général de toute connaissance, est le complexe, et non la chose signifiée par le complexe. Le débat prend la forme contradictoire, l'adversaire d'Holkot étant en l'espèce, selon M. Michalski, un autre dominicain anglais nommé Grathon ¹.

Holkot cite tout d'abord quatre arguments invoqués contre l'article précité.

En premier lieu, dit-on, un sourd et aveugle de naissance n'a jamais vu une proposition écrite ni entendu prononcer une proposition orale, il ne pourrait donc former aucune proposition mentale. Or ce raisonnement, répond Holkot, est basé

¹ MICHALSKI, *La Physique nouvelle et les différents courants philosophiques au xiv^e siècle*, Cracovie, 1928, p. 12.

sur ce qu'on s'imagine faussement qu'il n'y a pas de proposition mentale, si ce n'est par analogie avec la proposition orale ou écrite. C'est sur cette proposition fausse qu'on bâtit la conclusion précitée. Si donc l'on nie cette proposition (qui ne vaut rien) que toute proposition mentale est par nature analogue à une proposition orale ou écrite, toute la base de la première objection précitée se trouve détruite. Holkot invoque à l'appui de sa théorie de la proposition mentale l'autorité d'Aristote¹ (« la proposition se compose de concepts naturels et de significations naturelles »), de saint Augustin en plusieurs endroits (« la vision de la réflexion naît de celle de la connaissance, ce qui n'a de nom en aucune langue : c'est l'expression vraie de la chose vraie² ». — « La signification du mot nécessaire n'est d'aucune langue, comme la connaissance de la connaissance³. » — « Il faut donc en arriver à ce verbe de l'homme, au verbe de l'être animé raisonnable, qui n'est pas Dieu mais a été fait par Dieu à son image, qui n'est ni énoncé par la parole ni connu pareillement car alors il appartiendrait à une certaine langue ; mais toutes choses quelles qu'elles soient sont signifiées si la signification a précédé et est produite : quand on dit de la connaissance qu'on la trouve telle qu'elle est, on veut dire par là que cette même connaissance se trouve dans l'âme ») — et de nombreux passages de saint Anselme.

Le second argument, mentionné par Holkot, contre la théorie du complexe objet de la connaissance, est qu'un nouveau-né n'a jamais formé une proposition mentale, entendu prononcer une proposition orale ni sans doute vu une proposition écrite, et cependant il sait et il croit que le lait est doux : donc tout ce qui est cru ou su n'est pas un complexe. Holkot répond que cet enfant forme un complexe par imagination, comme les animaux, d'une manière imparfaite. Et pareillement, de même que les corbeaux et les agneaux, selon Aristote⁴, participent à la vertu de prudence, de même on doit reconnaître qu'ils composent et divisent et qu'ils forment des propositions non pas mentales, mais imaginées.

Holkot va maintenant indiquer les quatre principales

¹ Ar. *Periaerm.*, l. Bekker 16, a, 1 sqq.

² *De Trinitate*, XV, ch. 12 *in fine*. *Patr. lat.* t. 42, col. 1075, 22.

³ *Id.*, *postea*.

⁴ *Méta.*, A 1, 980 b 21 sqq.

raisons pour lesquelles le complexe lui paraît bien être l'objet de la connaissance. Après chaque raison, il indiquera la réponse de son adversaire. Puis il reviendra sur le premier point, qui est à la base de tous les autres, et le développera d'une manière détaillée.

En premier lieu, dit-il, le vrai seul est su, or aucune chose signifiée par la proposition n'est vraie, donc aucune chose signifiée par la proposition n'est sue. Ce à quoi son adversaire répond en niant la mineure, à savoir qu'aucune chose signifiée par la proposition ne soit vraie ; Boèce a dit en effet que la proposition est une phrase indiquant le vrai ou le faux, donc le signifié d'une proposition est vrai ou faux, et il est quelque chose de distinct de la proposition. Bien plus, déclare l'adversaire d'Holkot, quand on intelli^{ge} le vrai, on n'intelli^{ge} pas toujours une proposition vraie, mais c'est la chose signifiée par la proposition qui est vraie, et c'est elle qui est intelligée et sue.

En second lieu, dit Holkot, si nous prenons cette négation « l'homme n'est pas l'âne », et que nous cherchons quelle chose est le signifié de cette proposition, nous devons dire que ce n'est pas l'homme, car alors il y aurait autant de raison pour que ce soit l'âne, ni l'homme et l'âne à la fois, car alors l'homme et l'âne ne seraient qu'une seule chose, puisque selon les adversaires d'Holkot le signifié de la proposition constitue une seule chose ; de même, s'il en était ainsi, Dieu et le diable seraient une seule chose, puisque ce serait là le signifié de la proposition « Dieu et le diable ». Ce à quoi l'adversaire d'Holkot répond que celui qui sait que l'homme n'est pas l'âne, sait le signifié de cette proposition, et cela est vrai, reconnaît Holkot. Mais quand alors ce dernier lui demande quelle chose est le signifié, il dit que ce n'est pas précisément ni l'homme ni l'âne, mais la distinction essentielle ou spatiale de l'homme et de l'âne. Il en résulte que, selon lui, Dieu peut faire « l'homme être âne » par cela seul qu'il placerait l'homme et l'âne en un même lieu.

En troisième lieu, dit Holkot, l'objet de l'opinion qu'on exprime en disant « César fut » et « l'Antéchrist sera » est, selon les partisans de l'opinion précitée, une chose autre que la proposition. Or Holkot ne voit pas là une autre chose que César ou que l'Antéchrist, César étant une chose et l'Antéchrist

pareillement. Et chacun sait qu'ils ne sont pas autre chose que des hommes. Ce à quoi l'on répond que l'objet de cette opinion est le signifié de la proposition « César fut ». Et quand on demande ce qu'est le signifié de la proposition « César fut », on répond que c'est la « prétérition » de César (César placé dans le passé). Et si l'on demande ce qu'est le signifié de la proposition « César n'est pas », car Holkot reconnaît avoir tiré argument de cette négative, son adversaire répond que, de même que le signifié de « César est » est « l'existence de César », de même celui de la négative est le « non-assemblage » (*non copulatio*) de César et de l'instant présent. Pareillement le signifié de la proposition « l'Antéchrist sera » est, dit-on, la « futurition » de l'Antéchrist, ou l'action de réunir l'Antéchrist au futur. Et si l'on demande ce qu'est la « futurition » de l'Antéchrist, on dit que ce n'est rien, et cependant la proposition « l'Antéchrist sera » est vraie, car elle signifie que cette chose vraie qu'est le signifié de la proposition orale « l'Antéchrist sera », est l'objet de l'opinion. Ce qui revient à dire que le signifié de « l'Antéchrist sera » n'est rien, et que par conséquent quelque chose de vrai n'est rien. « J'ai écrit ces choses avec dégoût, dit Holkot, et je les répète consciencieusement, pour qu'il ne soit pas dit que je ne daigne pas répéter ce qu'a dit contre moi un confrère, et cependant je ne vois rien là-dedans qui soit susceptible de convaincre un enfant, si ce n'est peut-être d'en rire. »

La thèse adverse soutient donc que le signifié de la proposition (ou ce qui est signifié par une proposition) est une chose distincte de la proposition orale, écrite ou mentale, — qu'il est en premier lieu ce qui fait l'objet de la connaissance, de la croyance, de l'opinion ou du doute, — qu'il est vrai ou faux, — qu'il y a des propositions vraies dont le signifié n'est rien tout en étant vrai, comme « César fut », « l'Antéchrist sera » (ce contre quoi, ajoute Holkot, je ne vois pas comment argumenter, puisque cela équivaut à dire que « rien » et « vrai » sont une même chose, alors que pour moi tout vrai est quelque chose), — et que Dieu peut faire « l'homme être âne », en supposant l'homme et l'âne dans un même lieu. C'est contre cette thèse qu'Holkot va maintenant argumenter,

en s'efforçant d'en détruire le premier point, duquel dépendent tous les autres.

Tout d'abord, écrit-il, quand on dit que le signifié d'une proposition est une chose distincte de la proposition, il s'agit de savoir si l'on veut dire par là que d'une manière générale tout signifié d'une proposition est une chose unique, comme quand nous disons « la pierre est une chose » ou que « la couleur est une chose » ; ou bien que le terme « signifié de la proposition » est un nom collectif tenant lieu de la multitude des choses signifiées par les termes, comme quand nous disons « beaucoup d'hommes sont un peuple » et « beaucoup de pierres gisant ensemble sont un tas », ou bien que, dans certaines propositions, le signifié constitue une seule chose, comme dans celles-ci : « Sortes est homme », « l'homme est animal », etc., où une seule chose est signifiée, tandis que dans d'autres propositions il constitue deux choses comme dans : « Sortes est blanc », « l'air est lucide », etc. où figurent plusieurs choses, et que dans certaines autres propositions encore il n'est ni une, ni plusieurs choses, ce qui revient à dire que, ainsi compris, il n'est rien.

Dans le premier cas, Holkot trouve pour le moins étrange qu'on puisse dire que le signifié de toute proposition est une substance ou un accident distinct de la proposition. Soit en effet cette proposition vraie « l'homme n'est pas âne », et supposons qu'aucun homme ni aucun âne n'existent, quelle chose sera le signifié de cette proposition ? Dieu ou la créature ? Il n'y a évidemment pas plus de raison pour que ce soit Dieu que la créature, ni une créature plutôt qu'une autre ; le signifié de cette proposition sera donc, ou n'importe quelle chose, ou aucune ; or ce n'est pas n'importe laquelle, donc ce n'est aucune. Le signifié de certaines propositions ne serait donc rien, comme il a été dit plus haut. Mais comment peut-on dire alors qu'il est quelque chose, à moins que « rien » (*nihil*) et « quelque chose » ne soient la même chose ?

Dans le second cas, à savoir si l'on dit qu'à toute proposition correspond, en tant que son signifié, la multitude des choses signifiées par les parties de cette proposition, cela va à l'encontre de ce que prétendent les partisans de cette opinion, à savoir que le signifié de certaines propositions n'est rien, et

qu'il est cependant une chose distincte, car jamais une multitude de choses discontinues n'est une chose ; le peuple, par exemple, n'est jamais une chose. D'où il résulte que la multitude signifiée par la proposition « Sortes est blanc » ou « l'homme n'est pas âne » n'est pas une chose, car alors il y aurait une chose qui serait à la fois substance et accident, à la fois homme et âne, à la fois Dieu et diable, ce qui ne peut être, et pareillement une multitude qui serait Dieu et diable, ce qui non plus ne peut être.

Dans le troisième cas, nous avons vu que le signifié de certaines propositions était considéré comme une seule chose, celui de certaines choses comme une multitude de choses et celui d'autres propositions encore comme rien du tout. Voilà une thèse bien étonnante, dit Holkot. Prenons en effet ces deux propositions : « Dieu est » et « Dieu n'est pas ». Le signifié de ces deux propositions sera-t-il une seule chose, ou bien une chose pour l'une et une autre chose pour l'autre, ou bien encore une chose pour l'affirmative, et rien pour la négative ?

Première hypothèse : si l'on suppose que le signifié de ces deux propositions est une seule chose, le signifié de l'une de deux propositions contradictoires sera le signifié de l'autre, or, selon cette opinion, le signifié d'une proposition vraie est vrai, donc le signifié des deux contradictoires sera vrai, donc l'une et l'autre des deux contradictoires seront vraies, donc deux contradictoires seront vraies en même temps, ce qui est faux.

Deuxième hypothèse : si l'on estime que le signifié de la proposition « Dieu n'est pas » est une autre chose que celui de la proposition « Dieu est », il sera forcément une créature, puisque le signifié de « Dieu est » ne peut être autre chose que Dieu. Mais cette créature, signifié de « Dieu n'est pas », sera-t-elle substance ou accident ? Elle ne pourra être que l'un ou l'autre. Si l'on vient à détruire cette créature, il en résulterait qu'on détruirait en même temps la fausseté de la proposition « Dieu n'est pas » cette proposition elle-même continuant à subsister, et il arriverait ainsi que la proposition « Dieu n'est pas », subsisterait et conserverait sa signification chaque fois qu'on l'emploierait, sans cependant être fausse. Nous aurions ainsi en même temps deux contradictoires au présent dont aucune ne serait fausse, ce qui est impossible, car impossible à imaginer.

Troisième hypothèse : le contradictoire d'Holkot déclare qu'une de ces deux propositions, à savoir l'affirmative, signifie quelque chose, tandis que l'autre, la négative, ne signifie rien. Or cependant, répond Holkot, ce contradicteur soutient lui-même que le signifié d'une négative telle que « l'homme n'est pas âne » n'est précisément ni « homme » ni « âne », mais la distinction entre l'homme et l'âne, donc pareillement le signifié de « Dieu n'est pas » sera la distinction entre Dieu et tout être, et la vérité de « Dieu n'est pas le diable » sera la distinction entre Dieu et le diable. Par suite, cette vérité ne sera pas quelque chose tout en étant, selon le contradicteur lui-même, « Dieu et le diable », puisqu'il nie que les relations soient des choses distinctes des choses absolues. Cette proposition sera donc vraie : « Dieu et le diable sont une vérité ». Si l'on détruit le diable, le contradicteur devra, par suite, reconnaître que la vérité de cette proposition est aussi détruite et par conséquent si le diable était annihilé et que cette proposition « Dieu n'est pas le diable » demeurât en continuant à signifier la même chose, elle ne serait pas vraie si on ne l'employait pas de nouveau. Si l'on répond qu'elle serait tout de même vraie, mais d'une autre vérité, car, dit-on, la vérité de cette proposition « Dieu n'est pas le diable » qui auparavant était « Dieu et le diable » ne serait alors plus que Dieu seul, Holkot se refuse à admettre qu'il puisse en être ainsi, car alors avec autant de raison la fausseté de la proposition « Dieu est le diable », une fois le diable annihilé, serait Dieu, et ainsi il faudrait concéder que Dieu serait la fausseté d'une infinité de propositions telles que « Dieu est l'Antéchrist », « Dieu est César », « Dieu est Platon ». Si, par un outrage à la raison, on accordait ceci, il faudrait aussi reconnaître que la vérité de la proposition « Dieu n'est pas le diable » serait la fausseté de la proposition « Dieu est le diable », que donc la vérité et la fausseté respectives de deux contradictoires seraient simultanées et que la vérité de l'une serait la fausseté de l'autre. Il faudrait alors aussi accorder que la fausseté doit être cultivée et aimée par-dessus tout, et que la béatitude consiste dans la fausseté, et ainsi de suite. Voilà ce à quoi l'on arrive si l'on dit que la fausseté de la proposition « Dieu est le diable » est Dieu. Mais si l'on dit — dernière éventualité envisagée par Holkot au cours de cette discussion — que le signifié de la proposition « Dieu est le diable » n'est pas pré-

cisément Dieu, mais Dieu et quelque chose d'autre, et si alors on annihile ce quelque chose d'autre quel qu'il soit, on en reviendra au point de départ, c'est-à-dire qu'ou bien il en résultera que cette proposition « Dieu est le diable » ne changera pas de signification et ne sera pas fausse, ou bien qu'elle sera fausse et alors « Dieu » sera la fausseté de cette proposition, ou bien il sera nécessaire, conclut Holkot, de revenir à la vérité, c'est-à-dire de reconnaître que la fausseté d'une proposition fausse n'est pas autre chose qu'une proposition fausse.

Holkot ne borne pas là son argumentation générale contre la thèse selon laquelle le signifié de la proposition serait une chose distincte de celle-ci. Quel sera, ajoute-t-il, le signifié d'une proposition telle que « la chimère est la chimère » ou « la chimère n'est pas César » ? Et quelle chose sera la vérité d'une telle proposition ? Il est évident, dit-il, que rien de semblable ne peut être imaginé, selon la thèse qui m'est opposée. En outre, si l'on admet que le signifié de cette proposition, autrement dit sa vérité, est la multitude des choses signifiées par les parties de la proposition, il en résultera que le signifié de la proposition « tout homme est animal » sera le même que celui de la proposition « aucun homme n'est animal », et toutes les propositions ainsi disposées auront le même signifié car les signes ne signifient rien. Aristote¹ a dit en effet que « tout » (*omnis*) signifie quelque chose d'une manière universelle, et il en est de même d'« aucun » (*nullus*), ainsi qu'il ressort de propositions telles que « tout vieillard sera enfant » et « aucun ne sera enfant ». Des contradictoires prises universellement auront donc le même signifié, et la vérité sera la fausseté. Enfin, dit Holkot, si ce qui est su ou cru est le signifié de la proposition, et non la proposition mentale, il s'ensuivra que la même chose sera en même temps et à la fois, connue et mise en doute par la même personne et, bien plus, que toute chose connue par quelqu'un, sera inconnue de lui². Le premier point se prouve comme suit : soit Tullius, synonyme de Marc, mais l'on croit qu'il s'appelle seulement Tullius. Quand on le voit

¹ *Periaerm.* vii. Bekker 17, b, 12.

² Holkot retourne ainsi contre le signifié de Grégoire l'argument invoqué par ce dernier (*infra*, p. 25, note 3) contre ceux qui considèrent la chose extérieure comme l'objet de la connaissance. Cf. p. 133, l'opinion d'André de Neufchâteau à ce sujet.

courir, il nous vient à l'esprit « Tullius court » et on donne son assentiment à cette proposition. Mais si une autre personne nous dit alors « Marc court », on met cette proposition en doute. Donc le signifié de ces deux propositions est le même, et c'est ce même signifié qui, en même temps, est connu et mis en doute. Le second point est non moins évident. Si le signifié est, en effet, connu quand la proposition est connue, il doit aussi être dit « inconnu » quand la proposition n'est pas connue. Prenons alors toutes les propositions que vous connaissez en latin, et leurs équivalents en grec. Soit *a* une de ces propositions en latin, *b* son équivalent en grec et *c* leur signifié commun, on pourra dire d'une personne connaissant le latin mais ignorant le grec, que, connaissant *a*, elle connaît aussi *c* et que, ignorant *a*, elle ignore aussi *c*, que par suite le même signifié est à la fois et en même temps connu et ignoré de la même personne.

Holkot affirme donc en guise de conclusion finale à toute cette discussion, que l'objet de toute connaissance assertive est bien le complexe mental. Et par objet, précise-t-il, je n'entends pas celui qui cause la sensation, mais celui dont on dit qu'il est su ou cru et par lequel on répond adéquatement à des questions telles que « Que sait-on ? Que croit-on ? De quoi doute-t-on ? Qu'opine-t-on ? ». Et c'est parce qu'on ne répond jamais à de telles questions que par des complexes, en disant « je sais Dieu être » ou bien « je sais que Dieu est » qu'on dit que le complexe est l'objet de la connaissance. Il en est autrement de la question « Que voit-on ? » à laquelle on peut en effet répondre adéquatement « Sortes », ou bien « la pierre », et c'est pourquoi l'on dit que la chose vue est l'objet de la vision.

§ II. — MARSILE D'INGHEN

L'ockhamisme d'Holkot peut, nous venons de le voir, être mis en doute. Par contre, Marsile d'Inghen ¹ paraît bien avoir été un disciple fidèle du *Venerabilis inceptor*. Nous le voyons en effet ² faire sienne la distinction tripartite du Maître en

¹ Sur Marsile d'Inghen († 1396), cf. Hain, III, n° 10.780 sqq., et MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle* (Cracovie, 1921), p. 29. Nous avons étudié Marsile d'Inghen dans l'édition de Strasbourg (Martin Flach, 1501) (Bibl. Vatic. Teol. Fil. Fol. 11 [1-2] Cons.).

² *Commentaire des premiers analytiques*, I, qu. 1, f. 1^r A.

scibile propinquum (la conclusion démontrée), *scibile remotum* (le terme), et *scibile remotissimum* (la chose signifiée par les termes de la conclusion). Prantl ¹ ne nous paraît donc pas avoir eu raison de considérer l'opinion de Marsile sur ce sujet comme identique à celle d'Albert de Saxe, pour lequel le véritable objet de la connaissance est seulement le signifié de la conclusion. De toute façon Prantl ² considère comme ayant la même opinion en la matière Marsile d'une part, Grégoire de Rimini et Albert de Saxe de l'autre : l'analyse qui suit suffit à lui donner un démenti.

Si nous plaçons Marsile d'Inghen aussitôt après Grégoire de Rimini, c'est en raison de la critique très approfondie qu'il a faite de la thèse du Docteur authentique sur le signifié total et adéquat de la proposition, dans le prologue de son commentaire du premier livre des *Sentences* (qu^{on} 2^e, art. 3); et non pas parce que nous le considérons comme ayant écrit avant André de Neufchâteau, que nous étudions au chapitre suivant.

« Ou bien, dit Marsile, l'opinion de Grégoire de Rimini sur les signifiabiles par complexes est tellement subtile qu'elle dépasse l'imagination du commun des mortels, notamment la mienne, ou bien elle provient peut-être d'une ignorance de la logique. Peut-être en effet sont-ce ceux qui ne savaient quelle cause attribuer à l'erreur, qui ont eu recours à des signifiabiles par complexes..., que ni eux ni les autres n'ont pu comprendre. Et ainsi, en voulant se soustraire au but, ils en arrivèrent à l'inconcevable. Personne en effet ne pourra comprendre que « Dieu être » ne soit ni une substance ni un accident, ni l'un et l'autre à la fois, et soit cependant. »

Marsile d'Inghen soutient six propositions pour démontrer que la thèse du Docteur authentique est erronée.

En premier lieu, dit-il, « Dieu être » est « Dieu ». Et ce, d'abord parce qu'Aristote ³ a dit que, dans les *dicta secundum se*, « soi-même » était la même chose qu'« être soi-même » et ensuite parce que, si « Dieu est Dieu », « Dieu être » est Dieu, car le verbe être ajouté à un terme mis pour une chose qui est, n'ajoute rien d'extrinsèque ; donc de même que Dieu est Dieu,

¹ T. IV, p. 98 et note 388. Cf. ci-dessus, p. 34, pour Albert de Saxe.

² Il assimile, en effet, Marsile à Albert (*id.*, *ibid.*) et Albert à Grégoire (IV, p. 78).

³ *Méta.* Z, 4, 1029 b.

de même « être Dieu » est Dieu, ou bien alors il faudrait considérer que le verbe être vient ajouter ici quelque chose d'extrinsèque.

En second lieu, « couper » est un incomplexe, donc « être coupant » est un incomplexe, donc « Dieu être » est un incomplexe. La première conséquence est exacte, puisque le Philosophe a dit que « marcher » et « être marchant » étaient la même chose ¹. La seconde conséquence ne l'est pas moins car si « être coupant », qui constitue un accident, est un incomplexe, à plus forte raison « Dieu être », qui est une pure substance, l'est-il aussi. L'antécédent est également vrai, car « couper » est « agir », dit Aristote, et nul ne peut nier que « couper » et « agir » ne soient des incomplexes, car les verbes correspondent, comme les noms, à un concept incomplexe de l'âme.

En troisième lieu, « n'être aucun Dieu » est un incomplexe, donc « être un Dieu » est aussi un incomplexe. La conséquence est vraie, car si le dictum négatif est un incomplexe, à plus forte raison le dictum positif l'est-il. L'antécédent est non moins exact, car toute chose qui n'est pas Dieu est « n'être aucun Dieu » : c'est ainsi qu'un bœuf est « n'être aucun Dieu » car il est, et il n'est pas « Dieu être », donc il est et non « Dieu être », donc il est, et il est aussi « n'être aucun Dieu ».

En quatrième lieu, ou bien la foi par laquelle nous croyons la proposition « Dieu est » se termine en Dieu en « quelque manière », et alors il est manifeste que Dieu, en quelque manière, est l'objet de cette cognition ou de l'assentiment de la foi... ou bien elle ne se termine en aucune manière en Dieu, mais porte seulement sur un certain signifiable par complexe, ou plutôt, selon d'autres, sur un signifiable par incomplexe, qui n'est ni substance ni accident, qui, assurément, selon Grégoire, n'est pas Dieu. On peut, dans ce cas, se demander pourquoi la foi confère un mérite : un signifiable par complexe ne peut en effet procurer aucune récompense, puisqu'il n'est rien parmi les êtres. De même, quelle sera l'utilité de cet assentiment et en quoi sera-t-il plus noble que d'autres, puisque son objet n'est pas aussi noble que, par exemple, la blancheur, qui est un incomplexe, alors que « Dieu être », point d'aboutissement de cet assentiment, n'est absolument rien dans les êtres ? « De

¹ *Méta.* Δ 7, 1017, a, 28.

même, ajoute Marsile d'Inghen, à quoi la médecine servirait-elle au médecin si son objet n'était pas l'homme, susceptible d'être guéri ou conservé en bonne santé, mais était un signifiable par complexe sur lequel — puisqu'il ne serait rien — le médecin ne pourrait exercer son action ? » En effet, ajoute Marsile, l'ultime objet de dilection de la volonté et celui de cognition de l'intellect dirigé vers cette dilection, est le même, car toutes ces choses sont des moyens par rapport à la même fin. Or il est manifeste que Dieu est l'objet de la volonté, donc il est aussi celui de l'intellect et de toutes les propositions tendant vers la dilection, comme de celle-ci : « Dieu est souverainement bon et souverainement aimable ». S'il en est ainsi, l'objet de l'assentiment de la proposition à laquelle l'intellect donne son assentiment est donc la chose signifiée par elle : par exemple l'objet de l'assentiment de la proposition « Dieu est souverainement aimable » est Dieu.

Cinquième argument : Marsile d'Inghen demande à Grégoire de Rimini si « Dieu être » est quelque chose ou rien. S'il lui est répondu « rien », ce que fait Grégoire, Marsile en conclut qu'alors aucune connaissance ne pourrait porter sur des êtres : tous les objets de la connaissance seraient de purs non-êtres, car, bien qu'ils soient dits signifiables par complexes, ils ne seraient cependant rien parmi les choses, car ils ne seraient ni substances ni accidents. S'il est répondu à Marsile que « Dieu être » est « quelque chose », non cependant Dieu ni une autre substance ou un accident ni plusieurs substances réunies ou plusieurs accidents réunis, mais un signifiable par complexe, alors on se trouve obligé de concéder qu'il y a deux principes premiers, Dieu et le premier signifiable par complexe. Or ce conséquent, dit Marsile, sonne mal aux oreilles du philosophe aussi bien qu'à celles du catholique. La conséquence est cependant bien exacte, car « Dieu être » serait ainsi le premier des complexes. De même que « l'homme avoir une âme rationnelle » est antérieur à « l'homme être susceptible de discipline », le second étant l'effet du premier, de même on pourrait remonter de signifiable par complexe en signifiable par complexe, en allant de l'effet à la cause et ainsi de suite. Mais il ne peut y avoir là régression à l'infini, Aristote et la foi étant d'accord sur ce point. Il faudrait donc s'arrêter à un premier signifiable par complexe, « Dieu être ». Mais

celui-ci ne pourrait être ni Dieu, car il serait incomplexe, ni une création de Dieu, car en ce cas Dieu pourrait se détruire soi-même tout en conservant la proposition signifiant qu'il est. « Dieu être » sera donc à la fois indépendant et le premier des complexes. Il y aurait bien ainsi deux choses premières, ce qu'il fallait démontrer.

On peut confirmer ce qui précède en disant que, ou bien « Dieu être », puisqu'il n'est pas Dieu, est créé par Dieu ou bien n'est pas créé par Dieu. Dans le second cas, puisque « Dieu être », selon Grégoire, est vrai, il y aurait donc quelque chose de vrai qui ne proviendrait pas de la vérité première : bien plus, il y aurait quelque chose, aussi vraie et aussi nécessaire que Dieu, qui cependant ne serait pas Dieu, donc deux vérités premières dont aucune ne dépendrait de l'autre. Si l'on dit au contraire que le premier signifiable par complexe « Dieu être » est créé par Dieu, Marsile demande si Dieu le conserve nécessairement, ce qui ne peut être dit car Dieu n'agit pas nécessairement sur les choses extérieures, ou s'il le conserve librement : dans ce dernier cas, Dieu pourrait ne pas se conserver lui-même, ce que Marsile n'admet pas. On peut supposer enfin, dit-il, que la proposition « Dieu est » est dans l'intellect de celui qui l'intelligé, ainsi que l'assentiment qui lui sera donné : mais on ne peut dire cela de « Dieu être », qui n'est pas, et n'est donc pas objet de connaissance.

Marsile demande, en sixième lieu, aux partisans de l'opinion de Grégoire pourquoi la proposition « Dieu n'est pas » est fausse. Si on répond que c'est parce qu'elle signifie autrement qu'il en est en réalité, Marsile refuse d'admettre cette réponse car, dit-il, pour Grégoire, « Dieu n'est pas » ne signifie pas autre chose que « Dieu ne pas être », qui est aussi bien un signifiable par complexe que « Dieu être » : donc, de même que « Dieu est » est une proposition vraie à cause de l'être signifié d'une manière complexe, c'est-à-dire de « Dieu être », de même « Dieu n'est pas » devrait être vrai, selon Grégoire, à cause de « Dieu ne pas être », qui est également un signifiable par complexe. Si, à la question posée en sixième lieu par Marsile, l'on répond au contraire que « Dieu n'est pas » est bien une proposition fausse parce qu'elle signifie Dieu autrement que Dieu est, Dieu sera donc son objet, ce que les partisans de Grégoire s'efforcent de nier.

*
* *

Marsile d'Inghen, par ailleurs, réfute comme suit les raisons invoquées par Grégoire, dans sa première et sa seconde conclusions, pour établir que l'objet de la connaissance n'est ni la conclusion de la démonstration ni la chose extérieure¹.

S'il n'est pas la conclusion de la démonstration, dit le Docteur authentique, c'est en premier lieu parce qu'en pareil cas il s'ensuivrait qu'une personne, qui connaîtrait en acte par la démonstration, appréhenderait par cet acte la conclusion. Or Marsile ne voit rien de faux dans ce conséquent ni dans cette conséquence. Si, en effet, dit-il, l'on demandait à cette personne ce qu'elle connaît, elle répondrait qu'elle connaît cette conclusion, et il serait étonnant qu'elle ne connût pas plus la conclusion que les signifiabiles par complexes, « que ni ceux qui les admettent, dit Marsile, ni le sens commun ne peuvent imaginer complètement ». Et quand Grégoire dit que quand on forme la conclusion, on n'exerce cependant pas un acte de réflexion sur elle, Marsile répond qu'il partage pleinement cette opinion car si l'on disait : « cette conclusion est vraie » ce serait là une autre conclusion. Cependant, dit Marsile, il est bien vrai de dire qu'on forme la conclusion de la même manière qu'on la connaît et qu'on lui donne son assentiment, contrairement à ce que dit Grégoire. Comment, en effet, lui donnerait-on son assentiment si on ne l'appréhendait pas, puisque la connaissance appréhensive précède toujours en nous la connaissance consistant dans l'assentiment ? Bien plus, dit Marsile, on appréhende la conclusion avant la démonstration. Et puisque Grégoire prétend, continue Marsile, que l'esprit se fixe d'abord sur la conclusion, et, par son intermédiaire, en arrive à ce qu'elle signifie, il avoue donc par là qu'elle est le premier objet de l'assentiment, et que le signifié ne vient qu'ensuite.

Au second argument invoqué par Grégoire dans sa première conclusion, Marsile répondra donc que non seulement l'appréhension de la conclusion est appréhensive, mais qu'elle comporte aussi l'assentiment puisque par elle cette conclusion est approuvée. Cela ne veut cependant pas dire, selon Marsile,

¹ Cf. *supra*, pp. 25 sqq.

que par l'appréhension on donne son assentiment à « cette conclusion est vraie », car c'est là, dit-il, une autre proposition tout à fait distincte que l'intellect peut ne jamais former. Mais si cette proposition, à savoir « cette conclusion est vraie », se présentait à l'esprit donnant son assentiment à la conclusion, alors il lui donnerait aussi son assentiment. Il faut en effet assurément, dit Marsile, non seulement donner son assentiment à la conclusion mais aussi donner son assentiment à la proposition énonçant que cette conclusion est vraie, et, dans l'âme, le premier de ces deux assentiments précède le second selon l'ordre naturel, comme chacun peut en faire l'expérience par introspection.

Marsile répond ensuite aux arguments invoqués par Grégoire, dans sa seconde conclusion, contre la thèse selon laquelle la chose extérieure serait l'objet de la connaissance.

En premier lieu, dit-il, les connaissances portent bien sur les conclusions en tant qu'elles sont les choses signifiées. Le médecin a en effet connaissance des hommes à guérir, qui existent d'une manière contingente. Et toutes les autorités citées là-contre ont simplement voulu dire que les connaissances doivent être nécessaires, si elles portent sur des propositions vraies : ainsi Aristote ¹ quand il démontre que la conclusion de la démonstration est nécessaire parce que ses prémisses sont nécessaires. Mais rien ne s'oppose à ce que les propositions nécessaires soient formées de choses contingentes. Il en est ainsi de la proposition énonçant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Marsile maintient, en second lieu, que la même chose puisse être, par diverses propositions, susceptible de faire l'objet du savoir ou de la simple opinion, être connue vraiment ou par erreur. Quand Aristote ² dit que ce n'est pas la même chose qui fait l'objet du savoir et de l'opinion, il veut dire par là que la proposition susceptible d'être connue n'est pas susceptible de faire l'objet d'une simple opinion, en prenant « opinion » dans le sens strict, mais il n'entend pas parler de la proposition qui ferait seulement l'objet d'une raison probable, et non d'une raison démonstrative. La connaissance et l'erreur por-

¹ *Derniers Analytiques*, ch. 6. Bekker 74, b, 5.

² *Derniers Analytiques*, ch. 1. Bekker 88, b, 30.

tent, selon Marsile, sur la même chose, en tant qu'objet éloigné¹. Il nie cependant qu'on sache et qu'on ignore la même chose, car, selon lui, « ignorer » inclut une négation, ignorer une chose équivaut à dire qu'on ne la connaît pas ; mais il accorde que c'est la même chose qu'on connaît selon une proposition, et qu'on ignore selon une autre.

Quant au troisième argument invoqué par Grégoire, Marsile maintient également que la proposition et aussi la chose signifiée par elle sont l'objet de la foi, mais il nie qu'il faille en tirer cette conséquence qu'alors on croirait au diable, car ce serait croire aux paroles du diable, auxquelles il ne faut pas croire. Mais Marsile maintient que la foi porte aussi sûrement sur le diable que sur Dieu, car nous croyons aussi fermement « le diable ne pas être Dieu » que « Dieu être Dieu », comme Grégoire lui-même l'a prouvé.

Enfin, Marsile soutient que l'assentiment et l'acte de donner son assentiment sont par rapport à un objet immédiat, à savoir la proposition. D'où, bien qu'il porte sur la proposition, l'assentiment est cependant exprimé par des termes et des choses au sujet de la proposition ; et il n'est pas l'assentiment du terme ou de la chose, mais il porte bien sur le terme en tant qu'objet éloigné ou sur la chose signifiée en tant qu'objet le plus éloigné. De même qu'il est vrai que la proposition se compose de termes et porte sur les choses, il en est de même de l'assentiment. Si cependant « refuser son assentiment à quelque chose » voulait dire qu'on refuse son assentiment à la proposition désignant cette chose, alors, dans ce sens-là, Marsile ne verrait pas d'inconvénient à ce qu'on dise que la chose est l'objet de l'assentiment.

Marsile estime, par ailleurs, que Grégoire a mal interprété les passages d'Aristote cités par lui.

Ainsi quand le Stagirite dit² que la chose semble en quelque sorte la cause de la vérité de la proposition dont elle est le substrat, Marsile prétend que le Stagirite veut parler ici de la chose incomplexue que signifie une proposition affirmative vraie ; et quand le Philosophe ajoute que c'est selon que la chose est ou n'est pas que la proposition est dite vraie ou fausse,

¹ Selon l'expression d'Ockham.

² *Cat.* 14^b 17-19.

il entend parler principalement, selon Marsile, des choses in-complexes, voulant dire par là que la proposition affirmative, de simple inhérence et au présent, est dite vraie quand la chose in-complexe, dont il est question, existe.

Grégoire cite par ailleurs un autre passage des *Catégories*, dans lequel Aristote dit que ce qui tombe sous une affirmation n'est pas la même chose que ce qui tombe sous une négation ¹, mais que le mode d'opposition est le même. Marsile dit que le Stagirite n'a fait que répéter là une phrase que l'on énonçait habituellement dans l'Ecole, et, selon Averroès, il en serait de même en plusieurs endroits de sa *Métaphysique*.

Si enfin l'on rappelle la citation d'Aristote ² selon laquelle les négations sont des êtres, Marsile répond que le Stagirite a seulement voulu dire par là qu'il est du ressort de la Métaphysique d'envisager si quelque chose corespond *in re* aux négations comme aux propositions affirmatives vraies.

§ III. — PIERRE D'AILLY

Il n'est pas dans nos intentions d'écrire une biographie de « l'Aigle de la France », pas plus qu'une bibliographie de ses œuvres, puisque ce travail a déjà été fait par M. Salembier ³. Nous nous contenterons d'indiquer, de la même manière que pour chacun des auteurs étudiés ci-dessus, comment le Chancelier de l'Université de Paris traita la question du signifiable par complexe ⁴.

C'est au traité des *Insolubilia* que nous devons recourir pour nous renseigner à cet égard. Ce petit ouvrage figure toujours, dans les manuscrits et les incunables, après le traité dit *Conceptus*, du même auteur. M. Salembier affirme que les *Conceptus* et *Insolubilia*, comme le *Tractatus de anima* ⁵, ont

¹ *Cat.* 12^b 6 à 15. Didot I, 18, 52 sqq.

² *Méta.* Γ, 2, 1003 b, 7.

³ SALEMBIER, *Pierre d'Ailly* (1350-1420) (Tourcoing, 1932).

⁴ Le *Tractatus de imagine mundi* de Pierre d'Ailly, dans lequel a été affirmée la sphéricité de la Terre et dont un exemplaire imprimé, se trouvant à la bibliothèque colombine de Séville, est couvert de huit cents annotations de la main de Christophe Colomb, a été publié à nouveau par E. Buron-Maisonneuve en 1931 (3 vol. gr. in-8°).

⁵ *De anima* de Pierre d'Ailly, Paris, Guy Marchand, 24 sept. 1494, in-4°.

été écrits par P. d'Ailly en 1372. Nous nous contenterons de faire remarquer que si ce dernier est né en 1350, comme on s'accorde à le penser, il aurait composé bien jeune un traité qui témoigne d'une maturité d'esprit rare chez un homme de vingt-deux ans.

Ajoutons qu'un exemplaire des *Conceptus et insolubilia* se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris sous la cote Rés. R. 2239 ¹, mais que nous avons étudié la question dans le numéro 557 de la Bibliothèque Casanatense de Rome. Ce volume contient : a) l'« exposition » de Georges de Bruxelles sur les *Summulae* de Pierre d'Espagne ; b) le *Tractatus parvorum logicalium* de Pierre d'Espagne ² ; c) les *Questions* de Bricot concernant le commentaire précité de Georges de Bruxelles sur Pierre d'Espagne ; ces *Questions* ont été imprimées à Lyon par l'Allemand Jean Trechsel ; d) enfin, les *Destructiones modorum significandi*, les *Conceptus* et les *Insolubilia secundum viam nominalium*, de Pierre d'Ailly, in-folio. Rappelons que les *Destructiones modorum significandi* qui précèdent, dans cet exemplaire comme dans un certain nombre d'autres, les *Conceptus* et les *Insolubilia*, auraient, selon M. Salembier, été écrits postérieurement à ces deux traités, à savoir entre 1372 et 1392, sans que d'ailleurs cette date puisse être exactement déterminée ³.

*
**

¹ Cf. HAIN, I, n° 833. Signalons notamment l'édition imprimée chez Guy Marchand (1498, in-4°) et celle qui fut préparée par Claude Clérard, maître ès arts, et imprimée par Pierre le Dru, s. d., in-4° (Pellechet, n°s 536 et 539).

² La marque est celle qui est reproduite par BRUNET, *Manuel du libraire*, éd. 1921, t. III, p. 413.

³ La Bibliothèque Casanatense contient aussi, sous le n° 1769, en un petit in-4°, les *Conceptus et Insolubilia* de P. d'AILLY, imprimés à Paris par Jean Lambert aux frais de Denys Roce, s.d., mais le texte en est moins bon que celui du n° 557. Signalons également que les *Conceptus et Insolubilia* mentionnés par le catalogue de la Casanatense comme faisant partie du volume *Miscellanea* n° 85, n'y figurent plus et paraissent avoir été arrachés de ce volume. Peut-être cet exemplaire n'est-il autre que le n° 1769 : il aurait ainsi été relié à part après avoir été détaché du *Miscellanea* 85. Cette hypothèse, que confirmerait l'identité des formats du 1769 et du 85, me paraît, ainsi qu'à M. de Grégorio, le distingué conservateur de la Casanatense, assez vraisemblable. M. de Grégorio estimera sans doute avec nous que le catalogue, au n° 85 *Miscellanea*, devra être rectifié afin qu'on sache que les *Conceptus et Insolubilia* ne figurent plus sous ce numéro.

On ne saurait comprendre la théorie du signifié de la proposition selon P. d'Ailly si l'on n'a, au préalable, étudié les sens différents qu'on donne au mot « proposition ».

Reprenant la distinction déjà effectuée par Ockham au chapitre premier de sa logique, le Cardinal d'Ailly dit que nous employons par analogie le mot « proposition » pour désigner aussi bien la proposition orale que la proposition mentale, mais que ce terme signifie en premier lieu cette dernière, avant de signifier les deux autres, entre lesquelles il n'établit pas, par contre, de rapport de subordination. La proposition tout court, pour P. d'Ailly, est la proposition mentale. Mais il convient cependant, dit-il, d'établir une distinction parmi ces propositions mentales. Tandis que toutes les propositions écrites et orales signifient *ad placitum* et que toutes les propositions mentales proprement dites signifient seulement *naturaliter*, certaines propositions mentales — que P. d'Ailly qualifie de propositions mentales improprement dites — signifient non seulement *naturaliter*, mais aussi *ad placitum*. Les propositions improprement dites mentales dérivent de propositions orales ou écrites dont elles sont les images et d'après lesquelles notre esprit les crée fictivement, par similitude. On ne saurait ainsi parler de règles générales quant à la proposition : il faut distinguer selon les divers sens que peut avoir ce mot, ainsi qu'il résulte de ce qui précède. P. d'Ailly dira donc que la proposition mentale proprement dite est une phrase (*oratio*) mentale naturellement vraie ou fausse ; que la proposition orale ou écrite est une phrase orale ou écrite signifiant *ad placitum* le vrai ou le faux ; et que la proposition mentale improprement dite ¹ est une phrase mentale signifiant *ad placitum* le vrai ou le faux. Par suite, toute proposition signifiant *ad placitum*, qu'elle soit mentale improprement dite, orale ou écrite, signifie le vrai ou le faux, puisqu'elle signifie une proposition mentale proprement dite, vraie ou fausse, tandis que de cette dernière on doit dire qu'elle est le vrai ou le faux, car on ne saurait dire qu'elle signifie le vrai ou le faux.

Par ailleurs, Pierre d'Ailly estime que, s'il est vrai que toute proposition mentale hypothétique est essentiellement composée de plusieurs connaissances partielles dont l'une serait

¹ Et non « proprement dite », ainsi qu'il est imprimé par erreur dans l'exemplaire de la *Casanatense*, n° 557.

le sujet, une autre le prédicat et une autre la copule, il n'en est pas de même de la proposition mentale catégorique. Selon notre auteur, une affirmation ou une négation dans l'intellect, une phrase mentale quelconque ne doivent pas être dites complexes parce que composées essentiellement de plusieurs connaissances partielles, ni parce qu'elles équivaldraient en signification aux divers mots, prononcés ou écrits, composant une proposition orale ou écrite, ni parce qu'elles signifieraient la composition ou la division dans les êtres, mais parce qu'elles équivalent, non pas en composition, mais en signification, à plusieurs connaissances spécifiquement distinctes.

Ayant ainsi résumé ces préliminaires indispensables à la connaissance du sujet, nous allons étudier avec Pierre d'Ailly ce que c'est qu'une proposition vraie ou fausse et pourquoi une proposition est dite vraie ou fausse.

L'auteur rappelle tout d'abord que le mot « vrai » peut être pris dans deux sens différents : à savoir en premier lieu comme étant l'état propre aux êtres, et c'est ainsi que l'entend Aristote quand il dit que l'être et le vrai se convertissent (et alors le faux n'est rien, comme étant le non-vrai), et en second lieu comme étant ce qui différencie les propositions les unes des autres, et c'est ainsi que les logiciens disent que quelque chose est vrai, et que quelque chose n'est pas vrai. Le mot « vrai » sera ici employé dans ce second sens.

Pierre d'Ailly précise ensuite, par les six conclusions capitales qui suivent, quel est, selon lui, le criterium de la vérité ou de la fausseté d'une proposition.

En premier lieu, dit-il, la proposition n'est pas vraie ou fausse parce qu'elle signifie un vrai ou un faux *ad extra*¹, ce qu'il prouve par trois arguments. D'abord, dit-il, hormis la proposition, il n'y a rien de vrai ni de faux hors de l'âme. Ensuite, si le vrai ou le faux existait hors de l'âme, on pourrait demander pourquoi il serait vrai ou faux, et l'on ne pourrait répondre que ce serait parce qu'il signifierait à son tour un autre vrai ou un autre faux, car en premier lieu si cet autre

¹ C'est-à-dire considérés en tant qu'entités existant hors et indépendamment de nous-mêmes. Pour P. d'Ailly, le vrai et le faux sont subjectifs, ou plus exactement consistent dans la relation entre nos idées signifiées et les choses (*infra*, pp. 69-70).

vrai ou cet autre faux existaient, ils ne signifieraient rien, et en second lieu s'il en était ainsi, il y aurait processus à l'infini. Il n'y a donc pas au vrai ou au faux d'autre raison que celle pour laquelle on pourrait dire que la proposition mentale est vraie ou fausse, sans que cela implique qu'elle signifie ce vrai ou ce faux hors de l'âme. Enfin, dit P. d'Ailly, on argumente comme suit contre ceux qui admettent l'existence hors de l'âme de tels signifiants par complexes, vrais ou faux : ils disent que ces signifiants par complexes sont vrais ou faux parce qu'ils sont signifiants par des propositions vraies ou fausses, donc on ne peut soutenir que ces propositions sont vraies ou fausses parce qu'elles signifient ces mêmes signifiants par complexes, vrais ou faux.

En second lieu, la proposition n'est pas non plus vraie ou fausse parce que son sujet et son prédicat sont mis (*supponunt*) ou ne sont pas mis pour la même chose, qu'il s'agisse d'une affirmation ou d'une négation.

En troisième lieu, toute proposition signifiant *ad placitum* est, selon P. d'Ailly, vraie ou fausse parce qu'il lui correspond une proposition mentale proprement dite vraie ou fausse; d'où il résulte tout d'abord que la même proposition écrite, orale ou mentale improprement dite peut être en même temps vraie ou fausse, et ensuite que la vérité ou la fausseté de toute proposition orale, écrite ou mentale improprement dite est une chose distincte de cette proposition, puisque la vérité ou la fausseté de celle-ci est la proposition mentale elle-même qui lui correspond et qui seule est proprement, *naturaliter*, vraie ou fausse.

En quatrième lieu, poursuit P. d'Ailly, toute proposition signifiant *ad placitum* est possible ou impossible parce qu'il lui correspond une proposition mentale proprement dite possible ou impossible. D'où il résulte que la proposition « aucune proposition verbale n'est vraie » est possible, et qu'une proposition peut être possible et néanmoins ne pouvoir être vraie, prise dans le sens selon lequel elle est possible.

En cinquième lieu, si une proposition mentale proprement dite, affirmative, catégorique simple ¹ et de simple inhérence,

¹ P. d'Ailly précise à la suite de son exposé qu'en parlant de propositions catégoriques simples, il entend exclure les propositions telles que « Sortes court » ou « Sortes ne court pas », « Sortes est » et « Sortes

est vraie, c'est parce que, quelle que soit la manière dont elle signifie, selon sa signification totale ¹, être, avoir été ou devoir être ², c'est bien ainsi qu'il est, qu'il a été ou qu'il sera ; et si une telle proposition est fausse, c'est parce qu'il n'est pas, n'a pas été ou ne sera pas ainsi qu'elle signifie, selon sa signification totale, être, avoir été ou devoir être. De même, si une proposition mentale proprement dite, négative, catégorique simple et de simple inhérence est vraie, c'est parce qu'il n'est pas, n'a pas été ou ne sera pas ainsi qu'il est signifié, selon sa signification totale, ne pas être, ne pas avoir été ou ne pas devoir être ; et si une telle proposition négative est fausse, c'est parce qu'il est, qu'il a été ou qu'il sera ainsi qu'il est signifié, selon sa signification totale, ne pas être, ne pas avoir été ou ne pas devoir être. Voilà donc bien, selon P. d'Ailly, quel est le criterium de la vérité et de la fausseté d'une proposition mentale proprement dite, et il ajoute qu'il n'en est pas d'autre. C'est d'ailleurs, précise-t-il, ce qu'a voulu dire Averroès quand, dans son commentaire du sixième chapitre de la *Métaphysique* d'Aristote, il soutient qu'une affirmative vraie signifie la composition, et une négative vraie la division dans les êtres, car d'après P. d'Ailly, par « signifier la composition dans les êtres », le Commentateur a voulu dire « signifier être de la manière dont il est », et par « signifier la division dans les êtres », il entend « signifier ne pas être de la manière dont il n'est pas ». D'où il

n'est pas », qui ne signifient pas seulement « être de telle manière » ou seulement « ne pas être de telle manière », mais les deux à la fois.

¹ P. d'Ailly précise ultérieurement qu'il dit bien ici à dessein « selon sa signification totale », afin qu'on ne puisse dire que la proposition « l'homme n'est pas l'âne » signifie « l'homme ne pas être », bien qu'elle soit vraie, ou que la proposition « l'homme est âne » signifie « l'homme être », bien qu'elle soit fausse. Ce n'est là, en effet, dit-il, qu'une signification partielle et non la signification totale de ces propositions.

² P. d'Ailly explique également par la suite que, s'il dit ici « être, avoir été et devoir être », c'est parce que les propositions de simple inhérence se divisent, selon lui, en propositions au présent, au passé et au futur ; et que leur signification est différente selon l'un ou l'autre de ces trois cas. L'auteur ajoute qu'il n'a pas cru devoir ajouter après « quelle que soit la manière dont la proposition signifie... être, avoir été ou devoir être », la formule... « au moment où l'on se place (*pronunc*) », comme le font certains Docteurs, afin d'éviter que le verbe « signifier » ne prenne ici un sens trop étendu ; cette addition serait, en effet, superflue, précise-t-il, puisqu'il n'est question ici que de la proposition mentale, qui signifie *naturaliter* et toujours de la même manière.

résulte : que ce n'est pas pour la même raison qu'une affirmative est dite vraie et que la négative qui lui est opposée est dite fausse ; qu'aucune proposition mentale proprement dite ne peut être en même temps vraie et fausse ; que la vérité ou la fausseté d'une proposition mentale proprement dite n'est en aucun cas ni une chose hors de l'âme ni une chose distincte de cette proposition ; et que, bien que les raisons pour lesquelles une proposition mentale proprement dite est vraie, fausse, possible ou impossible, s'expriment différemment, cependant la cause propre de la vérité, de la fausseté, de la possibilité ou de l'impossibilité de cette proposition est la même.

La sixième et dernière conclusion principale de P. d'Ailly est enfin que si une proposition mentale proprement dite affirmative, catégorique et de simple inhérence est possible, c'est parce qu'elle signifie, selon sa signification totale, être, avoir été ou devoir être, de la manière dont il peut être, avoir été ou devoir être ; et si elle est impossible, c'est parce qu'il ne peut pas, n'a pas pu ou ne pourra pas en être ainsi qu'elle signifie être, avoir été ou devoir être. Et l'on raisonne de la possibilité et de l'impossibilité d'une telle proposition négative comme de sa vérité ou de sa fausseté, ainsi qu'il a été fait ci-dessus.

Ces six conclusions, continue Pierre d'Ailly, soulèvent notamment trois questions douteuses et difficiles que l'auteur va maintenant s'efforcer de résoudre.

Tout d'abord, puisqu'aux termes de la cinquième et sixième conclusions la proposition mentale proprement dite signifie « selon sa signification totale » être ou ne pas être de telle manière, on se trouve ainsi amené à se demander quel est ce signifié total ou adéquat de ladite proposition. Si par exemple on dit que la proposition « tout homme est animal » signifie, selon sa signification totale, « tout homme être animal », on se demande donc quel est là le signifié total, c'est-à-dire de quoi tient lieu cette phrase. Et l'on raisonne comme suit : cette proposition signifie « tout homme être animal », donc « tout homme être animal » est signifié par elle ; la conséquence est bonne, et le conséquent est une affirmative vraie. Le sujet de cette dernière proposition (à savoir « tout homme être animal »

est le signifié de « tout homme est animal ») est donc mis pour quelque chose, or il n'est pas mis pour « homme », car aucun homme n'est « tout homme être animal », ni pour « âne » ou pour une autre chose in complexe quelconque, donc ce sujet est mis, dit-on, pour un signifiable par complexe vrai existant hors de l'âme, ce qui contredit la première conclusion ci-dessus.

La seconde question litigieuse issue des six conclusions de P. d'Ailly provient de ce qu'il apparaît à certains Docteurs qu'en outre de toute proposition vraie ou fausse, il y a hors de l'âme quelque chose de vrai ou de faux, une vérité ou une fausseté. Et ce, dit-on, en premier lieu, parce que Dieu et la connaissance de Dieu sont une vérité sans être cependant une proposition ; en second lieu parce qu'avant que le monde fût, hormis Dieu, il était vrai que le monde serait (« le-monde-devoir-être »), et ce vrai n'était pas Dieu, car il était contingent et Dieu était nécessaire ; donc ce vrai était d'une manière complexe ; et en troisième lieu parce que si aucune proposition n'était jusqu'à présent, il serait vrai de dire « aucune proposition n'être » ; donc, dit-on, en outre de toute proposition vraie il y a bien quelque chose de vrai, c'est-à-dire quelque vérité hors de l'âme.

Le troisième point litigieux provient de ce que, dans la sixième conclusion, il a été dit que la proposition impossible signifie « être de telle manière qu'il est impossible d'être » : il s'ensuit donc, dit-on, que cette proposition signifie l'impossible, d'où il résulte que l'impossible est signifié par cette proposition ; mais alors le conséquent est une catégorique affirmative, et le sujet de toute affirmative vraie est mis pour quelque chose. L'on se demande donc pour quoi est mis le terme « impossible », et il est clair qu'il ne tient pas lieu d'une proposition ni d'une autre chose hors de l'âme que du seul signifiable par complexe. Il en résulterait que la première conclusion ne concorderait pas avec les deux dernières.

Ces trois questions litigieuses sont difficiles à résoudre, dit Pierre d'Ailly. Pour ce faire, il va tout d'abord exposer la théorie de Grégoire de Rimini sur le signifiable par complexe, puis lui donner la réplique et ensuite seulement, en s'appuyant sur les conclusions qu'il énoncera pour détruire cette théorie

du Docteur authentique, il sera en mesure de répondre auxdites trois questions.

Nous ne reproduirons pas ici l'exposé purement objectif que donne P. d'Ailly de la célèbre théorie grégorienne du signifiable par complexe, puisqu'elle fait l'objet d'un chapitre spécial de cette étude, auquel nous renvoyons nos lecteurs ¹, et nous en arriverons tout de suite à la critique.

P. d'Ailly ne se donnerait pas la peine, dit-il, d'argumenter contre cette théorie si elle n'était défendue par des maîtres subtils. Elle est en effet, selon lui, aussi peu raisonnable qu'intelligible ². Ne se détruit-elle pas elle-même quand elle affirme que l'objet de la connaissance est quelque chose et que cependant il n'est rien, c'est-à-dire aucune entité ? Mais de cela même il découle qu'il est difficile d'arguer contre cette opinion autrement que par une pétition de principe, puisqu'on ne saurait trouver en elle de plus grand défaut que cette contradiction qu'elle admet gratuitement. P. d'Ailly va cependant tenter cette critique par les six conclusions suivantes.

Aux termes d'une première conclusion, P. d'Ailly déclare que le signifiable par complexe, vrai ou faux, tel que l'entend Grégoire, n'est ni ne peut être quelque chose. Et ce, pour quatre raisons. En premier lieu, parce que, selon l'opinion du Docteur authentique, ce signifiable par complexe serait et cependant ne serait rien et qu'il ne serait ni Dieu ni un accident, ni Dieu ni la créature, ce qui paraît être absurde. En second lieu, cette opinion doit concéder que ces signifiabiles par complexe, ou du moins quelques-uns d'entre eux, seraient éternels, ce qui est faux, dit P. d'Ailly, car seul Dieu est éternel à proprement parler ; ne dit-elle pas déjà que « le monde devoir être » et « Dieu être » ont été de toute éternité sans être Dieu, ce qui est faux et contraire à l'article condamné à Paris ³,

¹ Notons, cependant, une erreur de notre édition de Pierre d'Ailly, qui fait attribuer par celui-ci à Pierre d'Espagne et non à Aristote la citation bien connue des *Catégories* selon laquelle « la phrase est dite vraie ou fausse suivant que la chose est ou n'est pas ». (Bekker, 14^b, 17-19). Cf. *infra*, p. 119, note 2.

² Ici encore erreur manifeste de notre édition d'après laquelle l'opinion grégorienne serait « fort raisonnable et intelligible ». Tout le contexte prouve que l'auteur a voulu dire le contraire.

³ Le quatrième des articles condamnés en 1340 « dans l'octave de l'Épiphanie » par l'évêque de Paris et les maîtres régents de théologie de cette ville, est en effet le suivant : *Item quod nullae fuerunt veritates ab aeterno quae non erant Deus.*

d'après lequel il est erroné de dire qu'il y a eu de toute éternité beaucoup de vérités qui n'ont pas été Dieu lui-même ? En troisième lieu, P. d'Ailly demande où sont ces signifiants par complexe : on ne saurait dire qu'ils sont ici plutôt que là, ni réciproquement, car il n'apparaît pas qu'il y ait de raison pour pouvoir dire qu'ils sont partout puisque Dieu seul est partout, donc ils ne sont nulle part, donc, conclut P. d'Ailly, ils ne sont pas. En quatrième lieu, l'auteur fait ressortir que, si cette opinion admet que cette proposition vraie « l'homme est animal » signifie un signifiant par complexe vrai, elle doit également admettre que la proposition impossible « l'homme est âne » signifie un signifiant par complexe impossible ; et puisqu'elle admet qu'il y a quelque chose de vrai hors de l'âme, elle doit donc aussi admettre qu'il y a hors de l'âme quelque chose d'impossible qui n'est pas une proposition. Or ceci, dit P. d'Ailly, n'est pas intelligible, donc, conclut-il, il est absurde d'admettre de tels signifiants par complexe, qui sont d'autant plus entièrement superflus que, pour Grégoire, ce n'est pas selon qu'elles sont vraies ou fausses que les propositions sont dites vraies ou fausses, mais plutôt le contraire.

La seconde conclusion émise par P. d'Ailly concernant la théorie de Grégoire de Rimini est que tout ce qui est ou peut être est susceptible d'être signifié par une proposition complexe : c'est ainsi, par exemple, que Dieu est signifiant d'une manière complexe par la proposition « Dieu est » et il en est de même de toute autre chose, signifiant par n'importe quelle autre proposition. D'où il ressort que tout signifiant par incomplexe est signifiant par complexe, et réciproquement.

Troisième conclusion : rien n'est le signifié adéquat ou total d'une proposition mentale proprement dite. En effet, chacun peut remarquer que toute proposition de ce genre, en raison de ses parties auxquelles elle équivaut en signification, signifie plusieurs choses distinctes les unes des autres ; et par conséquent rien n'est le signifié total ou adéquat d'une telle proposition, car rien n'est son signifié, quel qu'il soit.

Quatrième conclusion : toute chose signifiée par une proposition mentale proprement dite quelconque, est aussi signifiée par une de ses parties, (ainsi qu'il ressort de ce qui précède immédiatement) ; et cependant il est signifié par la proposition d'une autre manière que par ses parties : il résulte en effet de la

cinquième et de la sixième conclusions principales ci-dessus que la proposition « l'homme est animal » ne signifie pas, selon sa signification totale, « l'homme être animal » de la même manière que ce qui est signifié par l'une quelconque de ses parties.

Cinquième conclusion : toutes les propositions contradictoires proprement dites, l'une par rapport à l'autre, signifient absolument la même chose ou les mêmes choses, bien que d'une autre manière, ainsi qu'il ressort de ce qui précède. Et si l'on objecte contre ces conclusions que l'un des articles de Maître Nicolas d'Autrecourt, condamnés à Paris ¹, dit que les propositions « Dieu est » et « Dieu n'est pas » signifient la même chose, bien que d'une autre manière, Pierre d'Ailly répond que c'est par jalousie qu'on a condamné beaucoup d'articles de Nicolas qui cependant ont été admis publiquement, par la suite, dans les écoles ; néanmoins, par respect pour la condamnation, P. d'Ailly ajoute que celle-ci est surtout vraie en ce qui concerne les propositions mentales improprement dites, les propositions écrites ou même orales, qui signifient *ad placitum*, car de telles propositions contradictoires, dit-il, ne signifient pas tout à fait la même chose, mais signifient des propositions mentales dont l'une est affirmative et l'autre négative. Or il n'y a là rien qui soit contre la conclusion précitée ².

¹ Cf. *supra*, p. 39.

² Dans son traité *De complexe significabili*, imprimé en tête de sa *Logique* (f° 2, A, de la première partie de l'édition de 1516, Lyon, Martin Boillon), Jean Mair, après avoir cité ce passage de P. d'Ailly, ajoute ce qui suit : « Cette explication de P. d'Ailly a peu de valeur : le terme signifiant *ad placitum* ne signifie pas, en effet, à vrai dire, son concept, mais son signifié. C'est pourquoi je dis par ailleurs que l'on considère communément le mot « la même chose », dans l'article précité, comme signifiant « les mêmes choses » et « de la même manière », tandis que beaucoup d'auteurs prennent le mot « la même chose » (*idem*) transcendentale-ment, ce qui est une erreur, l'article ayant seulement voulu dire que deux contradictoires ne diffèrent que par leur mode de signification grammatical, comme « homme » [au nominatif] diffère de « de l'homme » [au génitif]. L'erreur est donc de dire que ces propositions contradictoires ne diffèrent pas seulement par leur mode de signification grammatical, comme le cas direct du cas oblique, mais aussi par essence : il y a en effet dans l'article le mot « tout à fait ». En outre, la proposition de Nicolas fut condamnée en tant qu'erronée quant à son intention, car il ne faut pas seulement tenir compte de la proposition en soi, mais des circonstances et des modes de preuves : or celles-ci, basées sur des so-

La sixième et dernière conclusion émise par P. d'Ailly au sujet de la thèse du signifiable par complexe selon Grégoire de Rimini est que jamais la proposition mentale proprement dite ou la phrase du mode infinitif qui lui correspond, ne tiennent lieu de quelque chose, si elles sont prises significativement. Si nous prenons par exemple le *dictum*, c'est-à-dire la phrase du mode infinitif « l'homme être animal », qui correspond à la proposition « l'homme est animal », ce *dictum*, s'il est pris *personaliter* ou significativement¹, n'est pas mis pour une chose quelle qu'elle soit, tandis que, toutes les fois qu'il est pris *materialiter*, il tient lieu de la proposition à laquelle il correspond. En effet, comme une telle phrase prise significa-

phismes, n'étaient pas concluantes, et Nicolas leur donna son adhésion, d'où erreur ; et il n'avait pas assez d'autorité pour qu'on imposât ses intentions par d'autres propositions. Ce qui le prouve encore, c'est que dans la proposition finale du vingt-quatrième chapitre, cette proposition est condamnée sous la forme suivante : « De même, j'ai dit au cours d'une discussion que des contradictoires signifient réciproquement la même chose : je le rétracte comme faux ». Or, il est évident que les sujets ou les prédicats de propositions contradictoires signifient toujours la même chose... [Il faut remarquer qu']aux termes des articles d'Oxford les espèces végétative, sensitive et intellective constituent une seule forme simple, alors que saint Thomas, Grégoire de Rimini et généralement les philosophes de Paris pensent le contraire... De même, la première proposition du second chapitre condamne l'opinion selon laquelle deux contraires seraient vrais : et cependant Georges de Bruxelles, dans son traité : *Du contingent pris spécialement*, dit que deux contraires sont vrais. Qu'en est-il donc de ces articles ? Le Docteur subtil [Duns Scot] répond que les articles de Paris ne traversent pas la Seine, et pareillement Ockham dit qu'ils ne traversent pas la mer, mais ils étaient de l'école d'Oxford. Aussi Jean Gerson, dans son quatrième traité sur le *Magnificat*, dit-il : « Je ne crois pas qu'il y ait deux âmes dans l'homme, bien qu'un article d'Oxford dise que le contraire doive être condamné. » A quoi servent donc les articles ? D'abord, aucun supérieur ne lie ceux qui ne sont pas ses sujets, les articles de Paris lient donc seulement ceux qui sont dans l'évêché de Paris. Ensuite, quelques-uns de ces articles sont abrogés même pour les sujets qui soutiennent une thèse opposée aux articles... La coutume est le meilleur interprète des lois en droit humain purement positif, elle est vraiment une loi non écrite. De même toutes les décrétales des Papes ne peuvent obliger également les fidèles car s'il en était ainsi on serait obligé à deux choses contradictoires. Beaucoup de compilations de Grégoire IX ont en effet été corrigées par le Sexte et les Clementines ; et Grégoire IX a adouci beaucoup de prescriptions de ses prédécesseurs. Les articles de Paris ne nous obligent donc que quand la coutume ou une raison très claire ne leur sont pas contraires... »

¹ Sur la *suppositio personalis* opposée à la *suppositio materialis*, cf. *sup.*, p. 15, note 2.

tivement signifie plusieurs choses, à savoir toutes les choses que signifie la proposition à laquelle elle correspond, il n'y aurait pas plus de raison pour qu'elle tienne lieu de l'un de ces signifiés plutôt que d'un autre, donc elle tient lieu ou de n'importe lequel d'entre eux ou d'aucun d'entre eux ; or ce ne peut être n'importe lequel car alors la phrase « l'homme être animal » pourrait être mise pour « âne », donc elle ne tient lieu d'aucun de ces signifiés, et il en est de même de toute autre phrase. D'où il résulte que l'opinion de certains philosophes¹ est fausse, selon laquelle « Dieu être » est « Dieu » et « l'homme être animal » est « l'homme », puisque l'argument ci-dessus détruit cette opinion. De même et pour la même raison, il serait faux de dire que « tout homme être animal » serait « l'homme », car d'aucun homme il n'est vrai de dire qu'il est « tout homme être animal ». De même aussi et pour la même raison il est faux que « l'homme être l'âne » soit « l'homme », car il n'apparaît pas qu'il y ait plus de raisons pour qu'il soit l'homme plutôt que l'âne. De même enfin et pour la même raison il est faux que « la chimère être la chimère » soit quelque chose, car on ne voit pas quelle serait cette chose, à moins qu'on ne dise peut-être que c'est Dieu, car on devrait alors admettre avec autant de raison que « la chimère ne pas être » serait n'importe quelle chose existant dans le monde, ce qui serait faux et ridicule.

Se basant sur ces six conclusions, Pierre d'Ailly va répondre comme suit aux questions douteuses et difficiles posées ci-dessus. Quand on demandera — première question — quel est le signifié total et adéquat de la proposition, il dira donc, s'appuyant sur la troisième conclusion qui précède, que rien n'est ce signifié total. Quand on demandera de quoi tient lieu la phrase prise significativement « tout homme être animal », il répondra aussi, s'appuyant sur la sixième conclusion, qu'elle ne tient lieu de rien. Et bien plus quand on demandera ce qu'est « tout homme être animal », il dira que si cette phrase est prise significativement, c'est là une question ridicule et incongrue, comme si l'on demandait ce qu'est « tout homme ». Par suite, lorsqu'on argumente que la proposition « tout homme est animal » signifie « tout homme être animal », que

¹ Il semble bien que P. d'Ailly fasse ici allusion à André de Neufchâteau. Cf., p. 99.

donc « tout homme être animal » est signifié par elle, Pierre d'Ailly estime que cette conséquence n'est pas bonne, pas plus que celle-ci : la phrase « tout homme » (au nominatif) signifie « tout homme » (à l'accusatif), donc « tout homme » (à l'accusatif) est signifié par elle, car si la première proposition est congrue, la conséquence ne l'est pas.

Pour mieux mettre en lumière cette réponse à la première question, P. d'Ailly énonce à ce sujet quatre conclusions.

La première est que toute phrase dans laquelle on prend comme sujet un verbe du mode infinitif pris significativement en tant que sujet total et dans son acception verbale, est incongrue, comme par exemple la phrase « s'asseoir est ». En effet, le verbe pris significativement ne peut exercer une fonction de substitution par rapport à un autre verbe, bien plus « je m'asseois est » est incongru, et pour la même raison « s'asseoir est » l'est aussi. Et P. d'Ailly précise qu'il parle à dessein, dans cette conclusion, du « verbe pris *personaler* et comme verbe », car toutes les fois qu'un verbe du mode infinitif est employé significativement et en tant que nom, comme tenant lieu d'un nom verbal, il est alors un nom, comme dans la proposition « s'asseoir est se reposer », qui équivaut seulement à celle-ci, « le s'asseyant est le se reposant », et dans celle-ci « lire et ne pas comprendre est faire acte de négligence » ; et beaucoup d'autres cas similaires qui sont exposés par certains Docteurs doivent être résolus de la sorte. D'où il résulte que la question de savoir si « engendrer » est « engendrant », dont certains disputent fort curieusement ¹, est vraiment superflue, car si « engendrer » est pris comme verbe, cette question est incongrue, et s'il est pris comme nom, elle équivaut à se demander si « engendrant » est « engendrant », et il est manifeste que oui.

La seconde conclusion servant à résoudre la première question s'énonce comme suit : toute phrase dans laquelle en guise de sujet et comme sujet total on prend un verbe du mode infinitif, employé significativement avec un accusatif, est incongrue, ainsi qu'il résulte de ce qui précède. Donc la phrase « tout homme être animal est signifié par la proposition tout homme est animal » est incongrue, si l'on prend significative-

¹ Nous avons vu qu'il s'agit d'André de Neufchâteau (*infra*, p. 89).

ment la phrase qui lui sert de sujet. Et P. d'Ailly précise ici encore qu'il dit à dessein « significativement », car une telle phrase prise non significativement avec un accusatif est congrue, et par suite vraie ou fausse ; ainsi, « tout homme être animal est vrai » est une phrase congrue, et par conséquent vraie ou fausse si le sujet est pris *materialiter*, soit pour lui-même soit pour la proposition dont il est le *dictum*. D'où il apparaît que pour une phrase de ce genre et pour toutes les phrases similaires dans lesquelles une phrase du mode infinitif prise *materialiter* est employée comme sujet, il y a une distinction à faire : car cette dernière phrase peut être prise ou bien pour elle-même, ou bien pour la proposition dont elle est le *dictum* ; on ne fait cependant pas communément cette distinction car d'habitude on entend parler de la supposition matérielle de la seconde manière.

Aux termes d'une troisième conclusion, P. d'Ailly énonce que ni avant ni après le verbe « est » pris *personaliter* on ne peut jamais construire un infinitif pris verbalement ou une phrase du mode infinitif ou même une proposition prise significativement. Par suite ces phrases sont aussi incongrues, prises significativement ou *personaliter* : « lire est bon », « tuer est mauvais », à moins que ces infinitifs ne soient pris *materialiter* ou comme des noms, et mis pour les noms verbaux « lecture », « meutre » ¹. Pareillement les phrases « l'homme être animal est la même chose que l'homme est animal », « l'homme être animal est la même chose que l'homme être une substance animée et sensible » sont incongrues à proprement parler ; de telles propositions ou locutions sont cependant admises d'une manière impropre et pour raison de brièveté, comme voulant dire : il en est ainsi que l'homme est animal ou que l'homme est une substance animée et sensible ².

Quatrième conclusion : un infinitif pris *personaliter*, comme verbe ou significativement, ne peut être mis après un verbe que s'il s'agit d'un de ces verbes avec lesquels on peut construire une phrase imparfaite. Par exemple, de même qu'on

¹ En latin *occisio*, substantif tiré du verbe *occidere*, comme *lectio* l'est de *legere*. Aussi ces substantifs sont-ils appelés par P. d'Ailly « noms verbaux ».

² C'est là l'exemple même qui avait été choisi par Grégoire de Rimini (cf. *supra*, p. 28).

dit congrûment « je veux que Sortes courre » ou « je sais que l'homme est animal », de même on s'exprime congrûment quand on dit « je veux Sortes courir » ou « je sais l'homme être animal » ¹.

Après avoir ainsi précisé son opinion, concernant la première question, par ces quatre règles qui, dit-il, permettent de mettre au point de nombreuses fantaisies qui sont la source de beaucoup de difficultés en métaphysique comme en théologie, P. d'Ailly en arrive à la seconde question litigieuse ci-dessus posée, et au sujet de laquelle il émet tout d'abord les trois conclusions suivantes.

Première conclusion : en outre de toute proposition créée, il y a un vrai ou une vérité hors de l'âme, car Dieu est une vérité, la connaissance ² de Dieu est vraie, et cependant ni Dieu lui-même ni sa connaissance ³ n'ont été créées.

Seconde conclusion : en outre de toute proposition créée ou incréée il n'y a aucun vrai ni aucune vérité hors de l'âme, car de même que la vérité créée est la proposition créée elle-même que nous formons, de même la vérité non créée qui est Dieu est la proposition vraie et incréée qui est Dieu.

P. d'Ailly a soin de préciser que la troisième conclusion n'est pas émise par lui à titre d'assertion, mais seulement comme probable, pour aider à la compréhension de la précédente. La voici : Dieu, ou la connaissance divine ⁴, est pour l'intellect divin lui-même une proposition vraie. En effet, si l'on ne considère pas comme une proposition vraie la connaissance divine par laquelle Dieu connaît « l'Antéchrist devoir être », cela ne peut être que parce que, pour qu'une chose soit une proposition nécessaire, il est requis qu'elle soit un complexe, et par conséquent composée de plusieurs choses, ce qui répugne à la simplicité divine ; mais, dit P. d'Ailly, cet argument n'a pas de valeur, et ce, en premier lieu parce qu'une proposition mentale n'est pas dite complexe pour cette raison,

¹ Notre texte contient ici de nombreuses erreurs et des passages incompréhensibles. Nous croyons avoir réussi à retrouver le sens que l'auteur avait en vue.

² La connaissance qu'il a des choses.

³ La connaissance qu'il a des choses.

⁴ C'est-à-dire la connaissance que Dieu a des choses, et non pas que, les hommes ont de Dieu.

ainsi qu'il a été dit ci-dessus ¹, et que par suite la base de cet argument est fausse, et en second lieu parce qu'à supposer même que cela soit vrai de toute proposition créée, ce ne serait cependant pas une raison pour nier que Dieu soit une proposition ; par exemple, bien qu'il soit vrai de dire de toute proposition créée qu'elle n'est pas connaissance et qu'elle est une chose distincte de celle-ci, ce n'est pas là une raison pour nier que Dieu ² soit connaissance ou cognition, quoique sa connaissance ou sa cognition ne soit pas distincte de lui.

S'appuyant sur ces trois conclusions, P. d'Ailly va se trouver en mesure de rétorquer les trois arguments invoqués à l'appui de la seconde question, tels qu'ils ont été exposés plus haut, après l'énoncé de celle-ci ³.

Au premier d'entre eux, il répond que, de même que Dieu est vérité, de même il est proposition incréée.

Quant au second, à savoir qu'avant que quelque chose fût hormis Dieu, il était vrai « le monde devoir être », P. d'Ailly l'accorde, mais, dit-il, la phrase « le monde devoir être » n'est pas prise *personliter*, mais *materialiter*, et non pas pour elle-même, mais pour une proposition, et ce vrai ou cette proposition vraie, selon lui, était Dieu. Et si l'on argue que ce vrai était contingent et que Dieu était nécessaire, il répond que ce vrai était un être nécessaire en tant que Dieu, et que cependant ce vrai était vrai d'une manière contingente en tant que connaissance de Dieu ; de même, quand on argue que « l'Antéchrist sera » est un être nécessaire, P. d'Ailly répond que c'est cependant une connaissance contingente que de savoir que « l'Antéchrist sera ».

Au troisième argument à l'appui de la seconde question, à savoir que s'il n'y avait aucune proposition jusqu'à présent, « aucune proposition n'être » serait vrai, P. d'Ailly répond que cette conditionnelle lui paraît vraie car l'antécédent est impossible et il est impossible que Dieu ne soit pas une proposition vraie. Cependant, ajoute-t-il, s'il n'y avait jusqu'à présent aucune proposition créée, il serait vrai qu'« aucune proposition créée n'être », mais ce vrai ou cette vérité serait Dieu, comme P. d'Ailly l'a dit ci-dessus, car ce vrai, à savoir « le monde

¹ Cf. ci-dessus, p. 67.

² Nous lisons ici *a Deo* et non *ideo*.

³ Cf. *supra*, p. 71.

avoir été de toute éternité » a été Dieu. L'on objectera, dit P. d'Ailly, que, puisque « le monde avoir été de toute éternité » a été vrai, « le monde ne pas avoir été de toute éternité » a été faux ; cette conséquence, dit-on, est juste, car toutes les fois que l'une de deux contradictoires est vraie, l'autre est fausse, et réciproquement ; il y aurait eu donc de toute éternité quelque chose qui n'a pas été et ne sera pas Dieu, car Dieu n'est pas et ne peut être la fausseté. P. d'Ailly répond à cette objection en niant la conséquence. Il est cependant vrai, dit-il, que, de même que « le monde devoir être » a été éternellement vrai, de même « le monde ne pas devoir être », bien qu'il n'ait pas été éternellement faux, aurait néanmoins été éternellement faux s'il avait été marqué d'un signe faux, comme « le monde devoir être éternellement » était marqué d'un signe vrai. C'est pourquoi, dit P. d'Ailly, il faut admettre cette proposition vraie que de toute éternité il y a eu une vérité sans contradictoire.

L'auteur aborde enfin la troisième et dernière des questions difficiles et litigieuses auxquelles ses six conclusions principales avaient donné lieu ¹. La proposition impossible, dit-on, « l'homme est l'âne » par exemple, signifie « être de telle manière — par exemple « l'homme être âne » — qu'il est impossible d'être », donc elle signifie l'impossible, donc l'impossible est signifié, et alors on cherche de quoi tient lieu le terme « impossible ». En premier lieu, dit P. d'Ailly, on peut répondre d'une certaine manière en niant la première conséquence et le conséquent, ainsi qu'il résulte de ce qui précède. En second lieu, on pourrait aussi, dit-il, très probablement répondre d'une autre manière en concédant la première conséquence et le conséquent, à savoir que l'impossible est signifié, car, puisque, selon Aristote, la volonté porte sur des impossibles, il apparaît que l'intellect peut intelliger l'impossible, et que par conséquent des phrases telles que « l'impossible est signifié », « l'impossible est intelligé », etc., sont possibles. En troisième lieu, dit P. d'Ailly, de cette manière, pour qu'une proposition affirmative soit vraie, il n'est pas toujours nécessaire que son sujet tienne lieu de quelque chose, car il n'en est pas ainsi des verbes désignant un acte intérieur de l'âme,

¹ Il ne s'agit donc pas, dans ce qui va suivre, d'une réponse à un quatrième argument concernant la deuxième question, comme il est indiqué dans notre édition.

comme par exemple vouloir, intelliger, signifier, concevoir, etc. Enfin, en quatrième lieu, P. d'Ailly dit que la première solution est plus probable que la seconde et qu'il lui donne de préférence son assentiment, quoique la seconde ne lui apparaisse pas très improbable.

CHAPITRE IV

Un indépendant : André de Neufchâteau

A la fois contre Ockham et contre Grégoire de Rimini, André de Neufchâteau a essayé de bâtir une théorie de la connaissance qui reprend souvent de vieux arguments, mais qui est cependant nouvelle parce qu'elle répond aux conceptions nouvelles de ces deux philosophes. Parce que cette théorie du philosophe lorrain n'a pas encore été étudiée, nous dirons même parce qu'elle est aujourd'hui et depuis trois siècles complètement ignorée, alors qu'auparavant elle était aussi connue que celles du *Venerabilis inceptor* et du « Docteur authentique », nous allons donner ci-après une traduction des passages les plus importants de la doctrine du « Docteur très ingénieux »¹.

*
* *

§ I. — EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DU « DOCTEUR TRÈS INGÉNIEUX »

La question de l'objet de la connaissance a été traitée par André dans les trois questions du prologue de son *Commentaire des Sentences*, édition de Paris, Granjon, 1514 (f^{os} I à XIII), dans la deuxième question de la seconde distinction (f^{os} XXXII et XXXVI) et dans les distinctions 33 et 34 (f^{os} CXXXVI à CXLII)².

*
* *

Dans la première question du prologue, André se demande si « Dieu être le plus noble de tous les êtres » est une essence une en soi.

¹ Nous publions en appendice une étude bio- et bibliographique sur André de Neufchâteau.

² Cf. notre étude *André de Neufchâteau* (en appendice).

Les uns le nient, disant que, de même que ce *dictum* signifie formellement aussi bien les créatures que Dieu, de même le signifiable par complexe qui lui correspond n'inclut pas moins formellement les créatures que Dieu, et que, de même qu'un complexe vrai n'inclut pas moins formellement le sujet que le prédicat, de même l'intelligible signifiable par complexe inclut aussi bien les choses significées par le prédicat que celles significées par le sujet. L'opinion opposée¹ dit au contraire que « être le plus noble de tous les êtres » ne convient qu'à une seule essence à savoir à Dieu ; que ce complexe constitue donc bien une essence une en soi. D'autres — et nous savons qu'il s'agit de Grégoire de Rimini² — affirment qu'aucun intelligible en soi signifiable par complexe n'est une chose ou entité incomplexible démontrable, existant en acte ou en puissance, dans le temps ou dans l'espace, ni plusieurs choses ou entités de ce genre : un tel intelligible, disent-ils, n'est rien, en entendant par « rien » ce qui s'oppose à « quelque chose », c'est-à-dire à quelque entité ou essence, ou à quelques entités. Comme l'a dit en effet saint Augustin³ dans une phrase qui a été reproduite par le Maître des Sentences⁴, « ce qui n'est aucune chose n'est absolument rien ». Selon cette opinion, on entend par intelligible en soi signifiable par complexe, l'intelligible qui correspond à un *dictum*, vrai ou faux, comme étant en soi le signifié adéquat de ce complexe total. C'est ainsi que « Dieu être créateur » serait l'intelligible signifiable par complexe correspondant en soi au signifié adéquat de cette vérité : « Dieu est créateur ». Cet intelligible complexe est donc explicité par le *dictum* conforme et correspondant à une proposition ; il est en soi l'objet de la connaissance et du jugement ou du doute, André de Neufchâteau prétend détruire cette opinion dans cette question et dans les suivantes. Concernant la première, telle qu'elle a été énoncée ci-dessus, il formule les trois conclusions suivantes.

Première conclusion : un intelligible en soi signifiable par un complexe est bien une entité ou une essence démon-

¹ Cette opinion, nous le verrons, est celle de l'auteur.

² Cf. *sup.*, pp. 25 sqq.

³ *De doctrina christiana*, ch. 2 (*Patr. lat.*, t. 34, col. 20).

⁴ Pierre Lombard, 1^{er} livre des *Sentences*, distinct. F.

trable, existante quelque part, ou bien des entités démontrables existant actuellement quelque part, dont chacune est une en soi, et il est faux de dire qu'il ne soit rien, par négation absolue d'une chose ou entité, au singulier ou au pluriel. En effet, toute puissance ou perfection infinies formellement ou comprenant formellement une perfection ou une valeur infinies, parce qu'elle ne manque d'aucune perfection et ne comprend aucune imperfection, constitue bien une ou plusieurs entités, et n'est pas « rien » ; or un signifiable par complexe est de ce genre, puisqu'il a un certain degré de perfection et de puissance et une certaine proportion par rapport à un autre signifiable par complexe, comme d'être, par exemple, d'une valeur ou d'une actualité doubles. En outre, tout intelligible positif situé actuellement dans l'univers est une ou plusieurs entités, ou un composé de l'être et du non-être. Or un signifiable par complexe, « Dieu être », par exemple, est un intelligible positif, car il n'est en soi privatif d'aucun intelligible positif, à savoir ni de Dieu ni de la créature ; s'il est privatif (« être aveugle » par exemple), c'est d'un autre signifiable positif par complexe. De plus, ce qui, dans l'espace et le temps, est vu intuitivement par l'un des Saints est une chose et une entité, ou plusieurs choses et entités démontrables intellectuellement ; or un signifiable par complexe est de ce genre, car n'importe quel Saint voit « Dieu être, dans le ciel et le Christ être » à un moment donné, en un certain lieu. Tout ce qui, d'ailleurs, est perçu naturellement, intuitivement et expérimentalement sans erreur par notre âme est une entité réelle ou plusieurs entités, et c'est le cas d'un signifiable par complexe, puisque notre âme perçoit « ceci être blanc » ou « elle-même se réjouir ou s'affliger ». En outre, continue André de Neufchâteau, ce qui, actuellement et positivement, est causé d'une manière effective, est une entité existante ou plusieurs entités, et non pas « rien », or c'est le cas du signifiable par complexe, puisque Dieu, causalement, effectivement, fait « l'ange *b* être et être heureux » et que l'ange est parce que Dieu lui donne l'être. Rien ne serait s'il n'était réellement et effectivement causé, donc le *terminus ad quem* de la mutation positive et acquisitive est une ou plusieurs entités existantes : or c'est le cas du signifiable par complexe puisque « ce feu être » est le terme de la génération, « ceci être blanc » le terme de l'altération et « ceci

être là » le terme du mouvement local ; l'action ou la mutation fait en effet « la chose être de telle manière ». En outre, ce qui est bon, juste, vertueux et méritoire ou digne de la béatitude est une ou plusieurs entités, et c'est, d'après André de Neufchâteau, le cas du signifiable par complexe. Il est bon, en effet, d'« aimer Dieu par-dessus toutes choses » ce qui est un signifiable par complexe. Enfin, l'article 23 du cardinal Curty ¹ s'énonce comme suit : « Je déclare qu'il est faux et scandaleux de dire que l'[intelligible] ² signifiable par le complexe « Dieu se distingue de la créature » n'est rien. » Il faut donc chercher quel est le sens du mot « rien » dans cet article. On pourrait dire qu'il est le contraire de « quelque chose », en prenant ces mots dans le sens de « signifiable par un complexe vrai », mais alors l'article serait sans objet comme ne condamnant l'opinion erronée de personne, puisque personne n'a jamais prétendu que le complexe « Dieu se distingue de la créature » fût faux. Le mot « rien » s'oppose donc bien à « quelque chose » pris dans le sens d'entité une en soi ou non, ou d'un ensemble d'entités possédant une certaine unité. Il en résulte, conclut André de Neufchâteau, qu'il est également faux et scandaleux de dire que « Dieu être » n'est rien, puisque le cas est exactement le même qu'avec le premier exemple : on ne saurait dire ici que « Dieu être » n'est rien, ni qu'il est plusieurs choses ou entités ; il ne peut être qu'un être ou une entité.

Deuxième conclusion : l'intelligible « Dieu être le plus noble de tous les êtres » est une entité incomplexé démontrable existante, ou plusieurs entités de ce genre. En effet, « Dieu être » est une ou plusieurs entités. Or « Dieu être le plus noble de tous les êtres » est « Dieu exister réellement et actuellement en tant qu'être le plus noble », c'est-à-dire « Dieu exister réellement et actuellement », donc « Dieu être ».

André de Neufchâteau n'ignore pas tous les arguments qui peuvent être invoqués contre ces deux conclusions. Il les passe successivement en revue pour les réfuter.

Tout d'abord, dit-on, « Pierre être le père de Platon » ou « engendrer Platon », ou « l'effet *b* être causé par une cause seconde », ne sont rien, ni une ou plusieurs entités positives

¹ Cf. *supra*, pp. pp. 39 et 40, note 2.

² Cf. p. 41, note 2.

existant réellement, donc, pour la même raison, il en est de même de « Dieu être le plus noble de tous les êtres ». S'il en était autrement, il faudrait en conclure qu'il y aurait dans la créature et venant de la créature une entité réelle positive que Dieu ne pourrait par lui seul causer effectivement ; or les articles de Paris ¹ précisent que Dieu peut par lui seul causer l'effet d'une cause seconde sans cette cause seconde. Si l'on admet que « la volonté causer librement l'acte *b* » est une ou plusieurs entités, il faudrait admettre que ce signifiable par complexe équivaut à la volonté, ou à l'acte, ou à un composé des deux, ou à aucun des deux, mais aucune de ces hypothèses ne saurait être prise en considération. On pourrait donc conclure de ce qui précède que les signifiants par complexe ne sont rien, par des arguments semblables à ceux employés par Boèce ² pour prouver que le péché n'est rien. André de Neufchâteau répond en faisant remarquer tout d'abord que si la proposition correspondant au *dictum* « Pierre être le père de Platon » est vraie, c'est parce que celui-ci équivaut à « Pierre existant père de Platon ». Il ajoute que l'argument précité porte surtout contre ceux qui prétendent qu'il existe un intelligible actuel et positif, distinct de Dieu et non susceptible d'être produit par lui, bien que pouvant être causé effectivement par la créature. Pour André, la proposition « Platon être fils de Pierre » est fausse dans le sens divisé, vraie dans le sens composé. La proposition « le fait que la volonté cause librement l'acte, ne peut être de Dieu seul », peut, par ailleurs, être com-

¹ On appelait communément « articles de Paris » ceux qui furent successivement condamnés à Paris de 1226 à 1363. Il s'agit ici d'un des articles condamnés en 1226 par Etienne Tempier, évêque de Paris : ... *Item, quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria : error.*

² BOÈCE, *De Consolatione philosophica*, lib. III, prose 12. L'argumentation de Boèce pour prouver que le mal n'est rien est la suivante : Dieu est tout-puissant, ce qu'il ne peut faire n'est donc rien. Or, il ne peut faire le mal. Donc le mal n'est rien. Dans son commentaire de ce passage, saint Thomas fait remarquer que s'il en était ainsi, on pourrait alors dire que l'homme, qui est damné à cause du mal, serait damné pour rien. Le Docteur angélique répond que le mal ne doit pas être considéré négativement, mais privativement, comme le manque d'un bien que l'homme doit avoir. De même, dit-il, on ne pourrait dire d'une personne emprisonnée pour dettes qu'elle l'ait été pour rien, bien que « ne pas payer » ne soit rien ; mais elle a été incarcérée parce qu'il n'y avait rien là où il aurait dû y avoir quelque chose.

prise de trois manières différentes : ou bien que le fait que la volonté est une cause, ou la volonté « causante », est ou peut être de Dieu seul, et André admet ce sens ; ou bien, que, la volonté étant préexistante et présupposée, la volonté causante ou « la volonté causer » est un effet nouveau produit totalement par Dieu, ce qui, d'après André, est faux, car la volonté « causante » ou « la volonté causer » n'est pas réellement un être nouveau ou une chose nouvelle ni un effet nouveau, mais une chose éternelle causant à nouveau une chose nouvelle ; ou bien, que Dieu effectivement, causalement, fait « la volonté causer » de telle manière que seul Dieu, et non la volonté qui produit l'acte, produit l'effet obtenu. André rejette ces deux derniers sens.

Un deuxième argument invoqué par ceux qui soutiennent que l'intelligible signifiable par complexe n'est pas une entité existante, est le suivant : « la volonté pécher et mal agir » n'est rien, car autrement Dieu pourrait faire « la volonté pécher », comme le dit Boèce ¹. Donc, « Dieu être l'être le plus noble de tous les êtres » n'est rien non plus, car « la volonté mal agir et pécher » est « la volonté être ». André répond : « la volonté pécher et mal agir » n'est pas rien, puisque c'est « la volonté péchant et agissant mal ». Dieu ne peut faire « la volonté péchant », mais « la volonté péchant » est quelque chose, donc il y a quelque chose que Dieu ne peut faire.

Un troisième argument est analogue : « Dieu pouvoir produire A » n'est pas une entité, donc n'est rien, et il en est de même de « Dieu être », puisque « Dieu pouvoir produire A » est « Dieu être pouvant produire A », qui équivaut à « Dieu être ». André répond en niant l'antécédent, qui n'est que « Dieu pouvant produire A », et la conséquence, car « A pouvoir être » n'est pas quelque chose en acte, et cependant « Dieu pouvant produire A » est quelque chose en acte. « Dieu être pouvant produire A » et « Dieu être pouvant » n'ont d'ailleurs pas la même signification, car, comme l'a dit saint Anselme ², avant la création du monde le monde pouvait être, car Dieu pouvait le produire, mais la réciproque n'est pas vraie.

¹ Cf. p. 87, note 2. La question se ramène à celle, depuis si longtemps discutée et sans doute insoluble, de la providence divine et du libre arbitre humain.

² SAINT-ANSELME, *Dialog. de casu diaboli* ; ch. 12 (*Patr. lat.*, t. 158, col. 342 *in fine*).

Quatrième argument : « Dieu vouloir A devoir être » n'est rien, donc « Dieu faire A être [que A soit] » n'est rien, et par conséquent « Dieu être » n'est rien. A n'est rien puisqu'il est purement futur, ou bien il est un agrégat d'A et de Dieu, et alors cet agrégat n'est rien puisque A n'est rien, ou bien il est Dieu lui-même, ce qui n'est pas possible. « Dieu vouloir A devoir être » n'inclut pas moins A que Dieu, il n'est donc pas plus Dieu qu'il n'est A. André réfute cet argument en disant que « Dieu vouloir A devoir être » est « Dieu voulant A devoir être ». « Dieu vouloir A devoir être » est nécessaire et éternel, et peut être compris dans le sens composé (et alors il est faux), ou dans le sens divisé, et alors, selon André, il est vrai. Il ne s'ensuit pas que Dieu ne soit pas actuellement, *de facto*, « Dieu vouloir A devoir être », mais on en infère seulement que Dieu ne sera pas toujours « vouloir A devoir être ». Dieu cesse d'être voulant A, mais ne cesse pas d'être voulant, donc « être voulant A » n'est pas « être voulant ».

Cinquième argument : « Dieu intelliger A » n'est rien, donc « Dieu être » n'est rien, à supposer que A soit un intelligible n'étant rien en acte. En effet, « Dieu intelliger A » est « Dieu être intelligent », c'est-à-dire « Dieu être ». Ces *dicta* et les propositions auxquelles ils correspondent ont le même signifié. André réfute cet argument en rappelant que « A être connu » n'est pas une locution ou prédication directe ni propre, mais qui doit être expliquée par celle-ci, à laquelle elle équivaut : « la connaissance de cet A est ». Bien que, quant à la forme et au mode d'expression, « A être connu » paraisse énoncer « quelque chose être » de A et attribuer « quelque chose être » à A lui-même, cependant *in re* il ne signifie que « la connaissance être ».

Sixième argument. A l'argument d'après lequel « Dieu être le maître de la créature » n'est pas rien car il inclut Dieu et la créature, qui sont quelque chose ou quelques choses, les partisans de Grégoire de Rimini répondent que cet argument est sans valeur, car alors « Dieu être le sujet de la créature » et « la créature dominer Dieu » seraient quelque chose, puisque ces complexes n'incluent, eux aussi, pas moins Dieu que la créature. On pourrait alors aussi bien dire que « l'homme être âne » serait quelque chose. André précise que « Dieu être le maître de la créature » est quelque chose, non pas parce qu'il

inclut la créature ou Dieu, mais parce qu'en vérité il est « Dieu existant maître de la créature » et que par suite « être maître de la créature » est identique à un être qui est Dieu. Au contraire, « Dieu être soumis à la créature » et « la créature dominer Dieu » ne sont rien, car aucun de ces deux signifiants par complexe n'est un être.

Un septième argument est plus intéressant, parce qu'il émane de Grégoire de Rimini lui-même et qu'il a été souvent repris depuis ¹. « Aucun signifiant par complexe n'est une chose ou une entité, dit-on, car aucun signifiant par complexe proprement dit n'est une substance, une qualité ou une quantité, ni une chose susceptible d'être signifiée par un prédicament ² quelconque... » Il s'ensuit que si l'on prend « Pierre avoir engendré Platon » ou « Platon est le fils de Pierre » comme un tout, *personaliter* et significativement, et que l'on veuille que ce tout soit une entité, il faut reconnaître que cette entité est tout à fait intelligible. André avoue, dans sa réponse, qu'il répugne de dire qu'un intelligible soit une entité, puisque l'idée que nous nous faisons de l'entité répond à quelque chose d'incomplexe. Mais il n'en résulte pas, dit-il, que l'intelligible signifiant par complexe ne soit pas une entité puisque, par définition même, il est dit « intelligible » et « signifiant », qui sont des signes incomplexes. Et si l'on dit que cette entité serait tout à fait intelligible, André répond qu'il ne voit pas bien comment un intelligible se trouvant en acte dans la nature, un intelligible positif par conséquent, ne serait pas une ou plusieurs entités démontrables intellectuellement et existantes. Et si l'on ajoute que ce tout « Pierre a engendré Platon », pris *personaliter* et significativement, n'est pas une entité, il faudrait alors dire que toute proposition restant dans la forme propositionnelle, prise *personaliter* et significativement, ne peut être sujet ou prédicat, parce que, comme telle, elle n'est pas un signe susceptible d'être pris comme sujet ou prédicat, bien que le dictum qui lui correspond puisse être employé comme tel, pris *materialiter*, et bien qu'un terme signifiant et démontrant une proposition, ou en tenant lieu, puisse être aussi employé de la sorte. C'est pourquoi, conclut André

¹ Grégoire DE RIMINI, *Sent.* I, ch. 28, q. 1.

² Prédicaments, ou catégories, dans le sens aristotélicien du mot : les différentes classes de l'être (*Vocabulaire*, t. I, p. 98).

de Neufchâteau, dire que « Pierre engendra Platon » est ou n'est pas une entité, paraît une locution « incongrue et inepte » si la proposition est prise *personaler*, significativement et comme sujet ; si l'on voulait la rendre congrue et conforme à la raison, il faudrait dire qu'elle est une entité, à supposer qu'elle soit « Pierre géniteur de Platon ».

Troisième conclusion : l'intelligible « Dieu être le plus noble de tous les êtres » constitue une seule chose ou une entité incomplète, et cela, parce que ce complexe équivaut à « Dieu être » et que « Dieu être » est « Dieu ». L'on pourrait arguer sans doute que ce complexe ne saurait constituer une entité unique puisqu'il comprend à la fois Dieu et la créature. Mais le Docteur très ingénieux répond qu'on pourrait alors aussi bien dire que « l'âne existant dans l'écurie du roi » ne constitue pas une entité, ce qui serait absurde.

Contre la troisième conclusion, on a cependant invoqué des arguments plus sérieux, qu'André va s'attacher à rétorquer. En premier lieu, dit-on, ce n'est pas « Dieu » qui est le signifié total et adéquat du complexe « Dieu est le maître de la créature », mais « Dieu être le maître de la créature », car c'est bien ce dernier complexe qui inclut formellement Dieu et la créature, et non l'incomplète « Dieu ». Ce que l'on veut prouver en disant en premier lieu que la vérité « Dieu est le maître de la créature » ne signifie pas moins les choses signifiées par le prédicat que celles signifiées par le sujet, que par conséquent le signifié total de la proposition n'inclut pas moins les choses impliquées par le sujet que celles impliquées par le prédicat, et que par conséquent le signifié ne l'est pas davantage par le sujet que par le prédicat ; et en second lieu que cet intelligible ne peut pas plus être intelligé sans créature que sans Dieu. André répond à la première objection qu'on pourrait alors aussi bien dire que « Dieu étant le maître des créatures » n'est pas Dieu, parce que Dieu n'est pas le signifié complet et total de cette phrase, ou que « Pierre être le fils de l'homme blanc Pierre » n'est pas « Pierre être le fils d'un homme ». Ces considérations amènent André à préciser, par une définition du « signifié », sa pensée à ce sujet. Quand on dit, explique-t-il que « Dieu être le maître de la créature » est le signifié complet et suffisant de la proposition *b*, cette phrase peut avoir deux

sens. Le premier est que rien n'est signifié par *b* qui ne le soit également par « Dieu être le maître de la créature », ou qui ne soit inclus dans ce complexe ; ainsi compris, le signifié total de la proposition *b* n'est autre que l'agrégat ou la réunion de tous les intelligibles signifiés par *b*, pris collectivement : on peut dire alors avec raison que « Dieu étant maître des créatures » n'est pas le signifié total de la phrase « Dieu est le maître de la créature ». Le second sens de l'expression « signifié complet et adéquat » est le suivant : la signification formelle de la proposition *b* consiste suffisamment et totalement en ce qu'elle signifie « Dieu », « maître » et « créature » de telle manière qu'elle énonce formellement ceci de cela par telle copule d'inhérence et au présent, et que la phrase ainsi formée est bien le dictum convenable et suffisant qui expose et explique ce que signifie cette proposition et comment elle le signifie ; et que cette phrase peut, d'une manière convenable et complète, parce que se résolvant en lui, être considérée comme le dictum conforme et correspondant à cette proposition. La même idée est en effet signifiée, à l'état premier et adéquatement, par la proposition *b* et par ce dictum, avec d'égales distinctions ou non-distinctions, dans le même ordre et selon les mêmes modes, aussi bien quant à la signification nominale et verbale qu'à l'affirmation ou à la négation, et à la copule verbale, différant suivant les temps.

Le second argument invoqué contre la troisième conclusion est que « Dieu » n'est pas suffisamment ni totalement l'objet correspondant à la question « s'il est » ou « pourquoi il est » car demander « si Dieu » ou « pourquoi Dieu » n'est rien demander, tandis que « Dieu être le maître de la créature » est l'objet convenable et complet susceptible d'être demandé par la question « s'il est » ou « pourquoi il est ». André répond que si l'on entend par objet total de la question un agrégat composé de tous les intelligibles signifiés par la proposition que forme la question ou par lesquels elle est vérifiable ou susceptible d'être reconnue fausse, c'est la proposition qui est l'objet de la question. Mais il en est différemment si, par « objet total de la question », on veut parler de la chose qui correspond à cette question et a la même signification formelle que la proposition constituant la question. « Dieu » n'est pas le signifié convenable et suffisant de la question posée ci-dessus, par ce

signe (« Dieu ») n'est en effet pas signifié d'une manière convenable ni suffisante ce qui est la forme de la question ; même le dictum « Dieu être le maître de la créature » ne correspond pas à la forme de la question, bien qu'il s'en rapproche davantage. Demander en effet si « Dieu être le maître » n'est rien demander et ne permet pas de répondre. Donc, bien que les signes soient les mêmes, « Dieu » n'est pas la même chose que « Dieu être le maître » : en effet, beaucoup de signes ont la même signification de sorte que l'un d'eux peut être mis *personneller* pour un autre, et cependant l'un seul de ces signes constitue bien, à l'exclusion de tout autre, la forme adéquate de la question, ou le prédicat de la question : car, comme l'a dit Aristote ¹, « on chercherait vainement pourquoi la chose elle-même est telle ou de telle manière ».

Un troisième argument invoqué contre la troisième conclusion est que « Dieu » n'est pas l'objet suffisant ni complet de la connaissance, ni l'objet connaissable par démonstration, ni l'objet suffisant et total de l'assentiment, du jugement, de la certitude ou du doute, mais que c'est bien « Dieu être le maître de la créature » qui constitue cet objet. Pareillement, aux termes d'un quatrième argument, il est dit que l'intelligible auquel deux signes aboutissent et par lequel ils communiquent n'est pas le même que celui par lequel ils ne se réunissent ni ne communiquent. Or, dans la chose « Dieu », deux signes se réunissent et communiquent, qui cependant ne se réunissent ni ne communiquent dans la chose « Dieu être le maître de la créature ». Deux propositions contradictoires communiquent par leur sujet dans un même signifié, mais elles n'ont pas ce même signifié complexe qui est « Dieu être le maître de la créature », car, bien que l'affirmation signifie formellement cela, il n'en est cependant pas de même de la négation qui lui est opposée. On arguerait de même de deux volitions par l'une desquelles l'on voudrait « Dieu être le maître de Pierre », tandis que par l'autre on voudrait « Dieu ne pas être le maître de Pierre ». Ces volitions se réunissent en effet pour aboutir ensemble à cet objet signifiable qui est « Dieu », mais non en cet intelligible signifiable par complexe qui est « Dieu être le maître de Pierre ». « Dieu être le maître de la créature » n'est

¹ *Méta.* Z, 17, 1041 a 14.

pas ce en quoi communiquent et convergent ces deux signes contradictoires, ce qui peut être compris de deux manières différentes : ou bien que ce qui est « Dieu être le maître de la créature » n'est signifié ni par l'une ni par l'autre des deux propositions contradictoires, ce qu'André nie, ou bien que dans chacune de ces deux propositions il est signifié formellement « Dieu être le maître de la créature », ce qu'il admet. Mais il n'en résulte pas, ajoute-t-il, que « Dieu » ne soit pas « Dieu être le maître de la créature », car pour qu'une proposition signifie formellement « Dieu être le maître de la créature » il ne faut pas seulement que ce qui est signifié matériellement par elle soit réellement « Dieu être le maître de la créature », mais aussi qu'il le soit formellement en énonçant affirmativement telle chose de telle chose, que la signification formelle soit telle, que cette proposition soit susceptible d'être vérifiée par l'intelligible « Dieu être le maître » et que « Dieu être le maître » soit nécessaire et suffisant pour qu'elle soit vraie. Il n'est donc pas vrai que deux contradictoires ne soient qu'une seule et même chose.

*
** *

La deuxième question du prologue est la suivante : « Dieu être le soutien spécial de l'homme travaillant fidèlement la théologie » est-il quelque chose d'un en soi et de totalement distinct de toute créature ?

Les uns le nient, disant que s'il en était ainsi, ce *dictum* serait le même que « Dieu », ce qui serait faux, disent-ils, car « Dieu » est un intelligible éternel et nécessaire, tandis que « Dieu être le soutien spécial de l'homme travaillant fidèlement la théologie » est un intelligible contingent et temporel. Les autres répondent que ce *dictum* n'est précisément ni la créature ni un agrégat de Dieu et de la créature, qu'il est donc seulement « Dieu », et par conséquent quelque chose d'un en soi, car, comme l'a dit Aristote ¹, « un être qui ne serait pas un ne serait pas un être, puisque l'être et l'un ne sont qu'une seule et même chose ». Donc si notre *dictum* n'est pas un être,

¹ *Méta.* Γ, 2, 1003 b 21 ; Z 16, 1040 b 17 ; I, 2, 1053 b 24 ; I, 2, 1054 a 15 ; I, 3, 1054 b 18. Didot II, 497, 12 ; II, 541, 50 ; II, 576, 5 et 37 ; II, 587, 41.

il n'est pas « quelque chose », et par conséquent il n'est rien. Ceci amène André de Neufchâteau à définir ce qu'il faut entendre par le terme « quelque chose » (*aliquid*). Ce mot, dit-il, peut être pris dans deux sens différents : ou bien dans un sens large et impropre, c'est à savoir non seulement pour ce qui est en acte et ce qui est une essence *simpliciter*, mais aussi pour ce qui est dit « quelque chose » au figuré et par métalepse, comme quand nous disons que celui qui intelliige « l'Antéchrist devant être » intelliige « quelque chose », ou que toute mutation est « de quelque chose en quelque chose »¹ : comme le dit Anselme², certaines choses sont en effet dites « quelque chose » au figuré, qui ne sont cependant pas « quelque chose » réellement (*secundum rem*). Ou bien le mot « quelque chose » peut être pris proprement, dans un sens moins large, et alors il est synonyme de « cela » (*hoc*) ou de « quelque essence » ou encore de « chose positive existant actuellement ». A son tour, ce dernier sens se subdivise en deux : ou bien strictement et le plus proprement, « quelque chose » (*aliquid*) est mis pour un être un en soi, simple ou composé, ou bien, moins proprement, il est mis pour un tout positif composé de plusieurs entités agrégées ayant une certaine unité, et c'est ainsi qu'on dit que tel individu dans son ensemble mais désigné seul, est « quelque chose » (bien qu'il contienne une substance et des accidents divers), ou que toute ville, ou le monde, sont dits « quelque chose ». Si l'on veut une définition vraie et pertinente du mot « quelque chose », il faut se référer aux articles 22 et 36 du Cardinal Curty³ disant, le premier : « J'estime et j'affirme faux et scandaleux de dire, en propres termes, que Dieu et la créature ne sont pas quelque chose », et le second : « Je déclare faux de dire que Dieu et la créature ne sont pas quelque chose. » Il faut noter de même que le mot « rien » (*nihil*), bien qu'il soit du neutre et indéclinable, peut être remplacé par « non quelque chose » ou « non quelques choses » ou par la négation de l'un et de l'autre. De la première manière, il est pris au

¹ Ar. *Phys.* II, 308, 44, « selon la traduction du Commentateur », ajoute André de Neufchâteau, qui lisait donc Aristote dans le texte latin d'Averroès.

² SAINT ANSELME, *Dialog. in casu diaboli*, ch. 11 (*Patr. lat.*, t. 158, col. 340).

³ Cf. *supra*, pp. 39 et 40.

singulier, de la seconde au pluriel, et ainsi il est faux de dire que « ces quatre hommes ne sont rien » ou que « le peuple n'est rien ». Mais qu'il soit pris au singulier ou au pluriel, il demeure vrai de dire dans ce sens que la chimère n'est rien ou que « l'ange blanc » n'est rien. André de Neufchâteau emploiera, dans la présente question, le mot « quelque chose » dans le second sens principal.

Première conclusion : l'intelligible « Dieu être » est une chose, entité ou essence une en soi ¹. En effet, ou bien « Dieu être » est un être c'est-à-dire quelque chose, ou bien des êtres, c'est-à-dire quelques choses, ou un composé de l'être et du non-être, ou de quelque chose et de rien, ou il ne rentre dans aucun de ces cas, et alors il n'est absolument rien. Or le premier cas seul, qui confirme la conclusion précitée, peut être retenu. Dans le second cas, en effet, nous obtenons un composé de Dieu et de la créature, ce qui est faux car « Dieu être » est éternel et nécessaire. Dans le troisième cas, ou bien « Dieu être » serait composé d'un non-être possible, ou d'un non-être impossible, et il n'en est pas ainsi. Dans le quatrième cas, ou bien « Dieu être » n'est rien en acte ni en puissance, et alors il devient une fiction intelligible, ou bien il n'est rien en acte, mais quelque chose en puissance, donc c'est une créature possible. Et si l'on dit qu'il n'est pas proprement un être, ni une essence, ni rien, mais « la substance première être » ou « l'être premier être », ou quelque chose de ce genre, on se trouve amené à rechercher si « la substance première être » est un intelligible qui soit un être, et quelque chose ou quelques choses. L'on dit alors que les termes « l'être » ou « quelque chose » peuvent être compris de trois manières différentes : ou bien proprement et strictement pour un être ou une essence existante signifiable par incomplexe, et ainsi compris il se divise en substance et accident, ou bien dans un sens large et moins propre, pour un intelligible signifiable d'une manière complexe par une énonciation vraie ; dans ce dernier sens, « l'homme être un être animé » est quelque chose et un être si l'énonciation est vraie, et ne l'est pas dans le cas contraire.

¹ Il ressort de ce qui précède qu'André entend par là « chose, entité ou essence existantes ».

C'est ainsi qu'Aristote ¹ dit qu'il n'y a pas être s'il n'est pas vrai, et ailleurs ², que « toi être assis » est faux et n'est pas un être si tu n'es pas assis, mais qu'il est possible cependant qu'il devienne un être, tandis que le « diamètre être commensurable avec le côté » est faux et n'est pas un être possible. « L'être » ou « quelque chose » peut encore être compris, dans un sens plus large et très commun, mais impropre, pour tout signifiable, soit par complexe, soit par incomplexe, et dans le premier cas que le complexe soit vrai ou faux, possible ou impossible : c'est ainsi qu'on peut dire que celui qui intelliige « l'Antéchrist devoir être » ou « ne pas devoir être » intelliige quelque chose, et de même pour celui qui intelliige « la chimère être une fiction ». C'est ainsi qu'Aristote ³ appelle chose le signifié de propositions contradictoires. Or rien ne peut être pris en même temps de trois manières différentes. Il faut donc dire que « Dieu être » n'est pas quelque chose dans le premier sens du mot, et qu'ainsi compris il n'est rien, puisqu'il n'est pas une essence ou entité existante signifiable par incomplexe, mais que par contre il est « quelque chose » dans les deuxième et troisième sens du mot, et c'est pourquoi on ne peut dire que « Dieu être » soit une substance ou un accident, ni « Dieu et la créature », car ce sont là des divisions de l'être pris dans le premier sens.

Nous avons reconnu dans cette dernière distinction des trois sens de l'être la pensée et le style même de Grégoire de Rimini. Comme André de Neufchâteau nous en a prévenus au début de son exposé, il est un adversaire de ce théologien, et nous le voyons donc soulever contre la distinction grégorienne les arguments suivants.

Tout d'abord, dit-il, l'article précité ⁴ du Cardinal Curty déclare : « Il est faux et scandaleux de dire que [l'intelligible] signifiable d'une manière complexe par ce complexe : « Dieu se distingue de la créature » ne soit rien. » Or ici le « rien » ne saurait s'opposer à « quelque chose » pris dans le second ou le troisième sens, car l'article est rédigé pour condamner une

¹ *Méta.* E, 4, 1027 b 17. Didot II, 537, 21.

² *Méta.* Δ, 12, 1019 b 29. Didot II, 525, 9.

³ *Cat.* 12^b 6 à 15. Didot *Cat.* I, 18, 52 sqq. Cf. p. 19, note 1.

⁴ Cf. *supra*, pp. 39, 40 et 85.

opinion erronée, et nul n'a jamais prétendu que le complexe en question fût faux : l'article veut donc dire que ce signifiable par complexe — donc aussi « Dieu être » — est bien une entité et une essence, prenant ainsi « quelque chose » dans son premier sens. Un signifiable par complexe tel que « Dieu être » est donc bien un « être » dans le sens d'entité existante. Ensuite, tout intelligible non seulement potentiel et privatif, mais en acte, positif et un en soi, non fabriqué par l'esprit, existant dans l'espace-temps, est une ou plusieurs entités intellectuellement démontrables. En outre, à supposer que « Dieu » soit un être du premier genre et « Dieu être » un être du second, en comparant ces deux êtres et ces deux modes d'entités entre eux, on peut se demander s'ils sont des êtres et des objets intelligibles du même ordre, ou d'un ordre différent. Dans le premier cas, ou l'un et l'autre sont Dieu, ou aucun des deux. Le second cas ne peut être retenu, soit parce qu'alors un de ces deux êtres serait essentiellement plus noble que l'autre, ce qui ne saurait être admis, soit parce qu'il y aurait contradiction à ce qu'avec un seul être on puisse créer deux êtres d'un ordre différent. « Dieu » et « Dieu être » sont donc des êtres de la même catégorie. En outre, ou bien ces deux objets intelligibles (« Dieu » et « Dieu être ») sont également parfaits et nobles formellement et intrinsèquement, ou inégalement. Dans le second cas, le plus imparfait des deux subira donc une diminution de perfection et, manquant de perfection, il contiendra une imperfection, ce qui est faux, car un être semblable ne peut être admis. Le premier cas ne peut davantage être retenu car on ne voit pas pourquoi le premier de ces deux êtres serait plutôt Dieu que l'autre, et parce que chacun de ces deux objets, quoique distinct de l'autre, serait formellement d'une puissance, d'une sagesse et d'une bonté infinies, et aurait toutes les perfections ; mais un tel objet serait Dieu, car il serait aussi parfait et sans imperfection que Dieu. En outre, ou bien l'intelligible « Dieu être » serait un en soi, ou multiple. Dans le premier cas, il serait donc Dieu ; dans le second cas, un des êtres qu'il contiendrait serait un en soi, donc Dieu, mais qu'en serait-il de l'autre ou des autres ? Ceci nous ramènerait au cas précédent. Enfin, si l'on admettait la distinction de Grégoire de Rimini, on pourrait avec autant de raison dire que tout verbe, participe ou adjectif pris en soi signifierait un objet intelligible

même in complexe qui ne serait ni une entité, ni une substance, ni un accident, ni Dieu, ni la créature, et on pourrait dire qu'il n'y aurait pas d'inconvénient à créer cette sorte d'êtres, car ils ne seraient pas signifiants par un substantif, mais seulement par un verbe, un participe ou un adjectif ; on pourrait de même dire qu'à chacun des termes syncatégorématiques correspondrait son propre objet intelligible distinct, qui serait un être à sa manière et signifiant non par un catégorème mais par un syncatégorème. Une semblable multiplication des êtres conduirait à l'infini et deviendrait absurde.

Deuxième conclusion : l'intelligible « Dieu être » est identique à Dieu lui-même et contient, dans son affirmation, autant de vérité absolue que Dieu. En effet, tout intelligible positif situé actuellement dans l'univers n'est pas d'une moindre perfection ni d'une moindre valeur que Dieu : autant que Dieu, il est sans imperfection, exclut toute imperfection et ne manque d'aucune perfection. En outre, si « Dieu être » n'était pas, dans son affirmation, aussi absolument vrai que Dieu ni identique à Dieu, mais constituait un intelligible distinct que nous appellerions *b*, alors ou bien *b* inclurait formellement et intrinsèquement Dieu comme une partie de lui-même, ou bien « Dieu » et « Dieu être » seraient des objets intelligibles matériellement distincts, ce contre quoi André invoque de nombreux arguments : tout d'abord, dit-il, en pareil cas, *b* pourrait, sans contradiction, être compris par quelqu'un qui ne comprendrait pas Dieu ; ensuite, il serait alors possible d'admettre Dieu sans admettre « Dieu être » et l'ange *d* sans admettre « l'ange d'être » ; en outre, un signifiant total par complexe, s'il n'est pas in complexe par les extrêmes signifiants du complexe, inclut le signifié par le sujet ou par le prédicat, sans quoi ledit signifié ne serait pas le signifié total et complet de ce complexe. Et ainsi de toute façon nous obtenons « Dieu est Dieu », ce qui confirme le point de vue d'André de Neufchâteau, car, dit-il, le signifiant par complexe, qui est le signifié adéquat en soi du complexe, se comporte vis-à-vis des choses signifiants par les extrêmes, non comme le tout par rapport à la partie, mais comme le tout (*totum*) par rapport à toutes (*omnes*) les parties prises globalement : il n'est pas ces parties, mais il les inclut et ne leur ajoute rien qui

soit totalement distinct d'elles. En outre, « cette blancheur être ici » et « cette blancheur être » ou bien sont « la blancheur » ou bien incluent « cette blancheur », car quand on montre ou qu'on veut précisément « cette blancheur être ici », on montre la blancheur. Ensuite, si l'on admettait la thèse des adversaires d'André, celui qui croirait « Dieu être le plus grand bien », par foi ou par croyance, ne croirait ni Dieu ni à Dieu ni en Dieu. Enfin, aucun signifiable par complexe ne pourrait alors équivaloir au même signifiable par incomplexe qu'un autre, car ce n'est pas parce que plusieurs signes complexes pourraient équivaloir au même signe incomplexe qu'il faudrait en conclure que des signifiables par complexe devraient avoir le même intelligible, celui qui serait signifié par cet incomplexe.

Nous avons exposé deux arguments à l'appui de la deuxième conclusion. Un troisième est que, si « Dieu être » n'était pas identique à Dieu lui-même, cela dérogerait à la simplicité divine ; un quatrième dit que s'il en était autrement, à chaque être le plus simple possible, il faudrait adjoindre une infinité d'intelligibles actuellement positifs et distincts par nature.

Troisième conclusion : « Dieu être le soutien spécial de l'homme étudiant fidèlement la théologie » est « Dieu être » et « Dieu être » est « Dieu » par identité et vérité absolue de l'énonciation et de l'affirmation.

Quatrième conclusion : l'intelligible « Dieu être le soutien spécial de l'homme étudiant fidèlement la théologie » est Dieu lui-même, car il est « Dieu être » aux termes de la troisième conclusion, et « Dieu être » est Dieu aux termes de la seconde. Si l'on argue que « Dieu créer l'ange *b* » n'est ni Dieu ni l'ange, ni ces deux choses, mais un signifiable par complexe, André répond : ou bien cet intelligible inclut formellement et intrinsèquement ces deux choses ou ne les inclut pas. Dans le second cas, il pourrait donc être compris sans elles ou sans l'une d'elles ; dans le premier cas, ou bien il les inclut d'une manière précise, sans rien y ajouter, et alors il est leur agrégat, ou bien en plus d'elles et en outre d'elles il ajoute un intelligible, ce qui serait impossible, car cet intelligible serait totalement distinct de ces deux choses, et il ne serait signifiable ni

par complexe ni par incomplexe, car ou bien il serait une chose autre que Dieu et la créature, ou bien il y aurait un processus à l'infini.

Les objections contre la troisième et la quatrième conclusions ne manquent pas : nous allons les exposer successivement à la suite d'André de Neufchâteau.

Tout d'abord, dit-on, « Dieu » ou « Dieu être » ne s'oppose pas à ce qui est « Dieu n'être pas créant », puisqu'ils ne sont pas contradictoires, mais « Dieu être créant » s'oppose à ce qui est « Dieu ne pas être créant », car, comme l'a dit Aristote ¹, de même que l'affirmation s'oppose à la négation, de même ce qui tombe sous l'affirmation s'oppose à ce qui tombe sous la négation, et ce qui s'oppose à quelque chose n'est pas ce qui ne s'oppose pas à cette chose. A cet argument, le Docteur très ingénieux répond que « se mouvoir rapidement » n'est pas « se mouvoir », pas plus que « Dieu créer l'ange *b* » n'est « Dieu créer quelque chose ». On peut donc nier la mineure du raisonnement précité, en prenant les termes et le *dictum* personnellement et significativement et en considérant l'opposition contradictoire en soi et proprement, car celle-ci ne réside pas, en soi et à proprement parler, dans les choses extérieures significées, si ce n'est par métalepse et par similitude : enfin, il n'y a rien d'autre à conclure de cette objection que ceci : Dieu n'est pas nécessairement « Dieu être créant ».

Seconde objection : « Dieu être » dit-on, ne suffit pas à prouver la vérité de « Dieu être le maître de la créature », même en prenant ces *dicta* purement personnellement et significativement. André répond que s'il en était ainsi « se mouvoir rapidement » ne serait pas non plus « se mouvoir » ni « être Pierre », « être homme », car pour affirmer l'un de ces deux *dicta*, il faut quelque chose qui n'est pas nécessaire à l'affirmation de l'autre. D'ailleurs, bien que ces propositions paraissent, quant à leur forme, être totalement de simple inhérence, cependant elles sont implicitement en matière possible ² ; on conclut donc faussement quand on dit que « Dieu » n'est pas « le maître de l'ange » sous prétexte que l'existence de l'ange

¹ *Cat.* 12^b 6 à 15. Didot, I, 19, 3. Cf. p. 19, note 1.

² Cf. *infra*, p. 107, n. 1.

est nécessaire à l'existence du maître de l'ange, mais non à celle de Dieu.

Aux termes d'une troisième objection, l'on dit que « Dieu être le maître de l'ange » est un objet de doute, tandis que « Dieu » ne l'est pas ; que « Dieu être le maître de l'ange » n'est pas Dieu, car il ne pourrait être si l'on ne connaissait que Dieu seul ; que « Dieu » ou « Dieu être » n'a pas de commencement, tandis qu'il n'en est pas de même de « Dieu être le maître de l'ange », ce à quoi André répond que « Dieu être le maître de l'ange » n'a pas de cause et que, si cet intelligible est positif, il ne constitue pas, par contre, quelque chose de nouveau, mais que c'est le maître sous un aspect nouveau.

Quatrième objection contre les troisième et quatrième conclusions : « Dieu » et « Dieu être » sont aimables par-dessus tout et plus que l'homme lui-même, tandis que « Dieu créer *b* » ou « vouloir que *b* soit » ne doit pas être aimé par l'homme par-dessus tout : or, s'il en était ainsi, réplique André, « moi avoir la charité en tel endroit » ne serait pas « moi avoir la charité ».

Cinquième objection : « Dieu être haï et non honoré des impies » n'est pas « Dieu » ni « Dieu être », donc « Dieu être le maître ou le bien de la créature » n'est pas « Dieu » ou « Dieu être », car si « Dieu être haï et non honoré » était « Dieu » et « Dieu être », il s'ensuivrait que « Dieu être aimé et honoré » et « Dieu être haï et méprisé » seraient la même chose, puisque toutes ces choses seraient égales à « Dieu » et « Dieu être ».

Sixième objection : l'on dit de même, pour prouver que « Dieu béatifier Pierre » n'est pas Dieu ni « Dieu être », que, si cela était admis, « Dieu réprouver et condamner l'Antéchrist » serait aussi « Dieu » et « Dieu être » et que donc « Dieu béatifier » et « Dieu accepter » d'une part, « Dieu condamner » et « Dieu réprouver » de l'autre, ne seraient qu'une seule et même chose.

Septième objection : si les troisième et quatrième conclusions d'André étaient admises, « créer l'ange de rien » et « produire la pierre avec la matière » seraient absolument la même chose, puisque l'une et l'autre choses seraient identiques à Dieu : ce à quoi André répond qu'on pourrait alors aussi bien arguer que « Pierre être un homme agissant mal » n'est pas

« Pierre être homme », sous prétexte qu'une de ces deux choses vous déplairait et serait haïe par vous, et l'autre pas ; si l'on remplace la construction indirecte et passive par une énonciation propre et directe, comme dans « Dieu être haï » par « la haine de Dieu être », on s'aperçoit cependant que « Pierre être un homme agissant mal » est bien vrai au sens propre et direct.

Huitième objection : si « Dieu intelliger l'objet *b* » est « Dieu intelligeant l'objet *b* », on pourrait dire avec autant de raison que « l'objet *b* être intelligé par Dieu » serait « l'objet *b* intelligé par Dieu », ce qui serait faux, car « le péché être compris par Dieu » n'est pas le péché, parce que le péché est répréhensible, haïssable et irrationnel, tandis qu'il n'en est pas ainsi de « le péché être intelligé par Dieu » ; ce à quoi André répond que de ce que l'objet *b* est intelligé, il ne s'ensuit pas que *b* soit un être, tandis que, de ce que *a* intelliger *b*, il s'ensuit que *a*, et la propre connaissance qu'on a de *a*, sont des êtres.

Neuvième objection : si « Dieu intelliger » est Dieu, « Dieu vouloir » est aussi Dieu, donc « Dieu intelliger » serait « Dieu vouloir », ce qui serait faux, dit-on, car « Dieu intelliger des choses mauvaises » serait « Dieu vouloir des choses mauvaises », puisque ces deux agrégats ne diffèrent justement que par « intelliger » et « vouloir », tous leurs autres éléments étant les mêmes de part et d'autre. André répond en niant la conséquence, car, dit-il, « Dieu intelligeant » est « Dieu voulant » et cependant « Dieu intelligeant de mauvaises choses » n'est pas « Dieu voulant de mauvaises choses ». Et en effet l'on veut dire par là que quand on ajoute le même terme à deux *dicta* ou à deux termes simples ou composés pris *personaliter* et significativement et équivalents, on obtient des agrégats également équivalents, pris *personaliter* et significativement, une pareille affirmation serait fausse, car « Pierre intelligeant le mal » n'est pas « Pierre voulant le mal », mais si l'on veut dire que quand un être est identique à une chose, l'agrégat composé de cet être et d'un autre être est un agrégat de ce second être et de la chose, André l'accorde et admet en conséquence qu'un agrégat de Dieu et du péché est un agrégat du vouloir divin et du péché, mais il n'en résulte pas que « Dieu intelligeant le péché » soit « Dieu voulant le péché » ; et si l'on prend ces *dicta personaliter* et significativement, « Dieu intelliger le

mal » et « Dieu vouloir le mal » ne participent à rien de réel qui leur soit commun et ne communiquent pas par la déité, car « Dieu voulant le mal » n'est pas « Dieu » ; bien plus, « Dieu voulant le mal » n'est rien en acte ni en puissance, quoiqu'il faille concéder que les deux phrases « Dieu intelliger le mal » et « Dieu vouloir le mal », quant à leurs termes pris *materialiter*, ne diffèrent que par la différence des termes « vouloir » et « intelliger ».

Dixième objection : si « Dieu créer l'ange *b* » est « Dieu », comme le veut André, « l'ange *b* être créé par Dieu », disent ses contradicteurs, est aussi « Dieu ». Un certain nombre d'arguments sont invoqués par eux à l'appui de cette objection : le Docteur très ingénieux va les réfuter successivement. Le premier est que ces deux choses ne paraissent différer que par leur mode d'énonciation et que, comme l'a dit Aristote¹, la route de Thèbes à Athènes est la même que la route d'Athènes à Thèbes : ce à quoi André répond qu'Aristote a dit également² qu'être mu et mouvoir n'étaient pas la même chose, bien que le mouvement et l'action exercés sur la chose qui est l'origine de l'une et de l'autre dénomination, fussent identiques ; il en est de même de « créer » et « être créé » : bien qu'il puisse être dit que « Dieu créer *b* » et « *b* être créé par Dieu » soient la même chose par équivalence, car ces propositions et ces *dicta* sont interchangeable, et qu'ils signifient précisément et adéquatement les mêmes choses, d'une manière également distincte ou indistincte, et que tout ce qui est nécessaire ou suffisant pour l'intelligence et la vérité de l'un l'est aussi pour l'intelligence et la vérité de l'autre, cependant ce qui est l'un de ces intelligibles n'est pas ce qui est l'autre. Le second argument invoqué à l'appui de la deuxième objection précitée est qu'il y aurait contradiction à admettre que si « Dieu créer l'ange *b* » est Dieu, « l'ange *b* être créé par Dieu » ne soit pas l'ange *b*, et réciproquement, que donc ces deux *dicta* ne sont pas totalement différents : ce à quoi André répond que si l'on dit que la proposition « Dieu créer » ne peut être admise sans que l'on admette en même temps « l'ange *b* être créé », cette affirmation est vraie dans le sens composé, mais fausse dans le

¹ Ar. *Phys.* III (3), 202 b. Didot II, 276, 18.

² *Id.*, *ibid.*

sens divisé ¹. Troisième argument : « Dieu intelliger *b* » et « *b* être intelligé par Dieu » sont, dit-on, la même chose, ce qu'André nie parce que, selon lui, la seconde de ces deux énonciations est impropre et indirecte. Quatrième argument : « Dieu pouvoir produire *b* » et « *b* pouvoir être produit par Dieu » seraient la même chose, ce à quoi André répond que la première de ces deux énonciations est antérieure à l'autre à laquelle elle est reliée par une relation de cause à effet, Anselme ² disant même qu'un intelligible susceptible d'être produit n'a pas en propre ni en réalité une puissance ni une valeur positives actuelles par lesquelles il lui soit possible d'être produit. Cinquième et dernier argument : « Dieu être distingué de *a* » et « *a* être distingué de Dieu » sont la même chose, dit-on, ce qui conduirait à admettre que « Dieu être distingué de la créature n'est pas Dieu, d'où il s'ensuivrait, dit André, que « Dieu et la créature être distingués » serait Dieu et la créature à la fois, que donc ce ne serait pas quelque chose c'est-à-dire rien, ce qui irait à l'encontre de l'article précité du Cardinal Curty ³.

Onzième objection invoquée contre les troisième et quatrième conclusions d'André de Neufchâteau : « Dieu causer et agir en même temps qu'un ange ou qu'une cause seconde » n'est pas Dieu lui-même, donc « Dieu créer un ange » n'est pas non plus Dieu. André répond en niant l'antécédent et ajoute que bien que ces choses soient dites être identiques par équivalence, cependant, formellement « Dieu être cause en même temps qu'une autre puissance » est « Dieu être cause en même temps », donc « Dieu » lui-même.

Douzième objection : « Pierre être nouvellement et premièrement ou pour la première fois en *a* » n'est pas « Pierre être » ou « Pierre », donc pour la même raison « Dieu créer nouvel-

¹ Sur le sens composé et le sens divisé, cf. *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, ch. XIX, § 6.

² SAINT ANSELME, *Dialog. de casu diaboli*, ch. XII (*Patr. lat.* t. 158, col. 343) : *Ex qua improprietate loquendi fit ut saepissime dicamus rem posse, non quod illa possit, sed quoniam alia res potest ; et rem, quae potest, non posse, quoniam alia res non potest, ut si dico : liber potest a me scribi, utique liber nihil potest, sed ego possum scribere librum. Quidquid non est, antequam sit sua potestate, esse non potest ; sed si potest alia res facere ut sit, hoc modo aliena potestate potest esse... Multa dicuntur posse non sua, sed aliena potestate ; et multa non posse non sua, sed aliena impotentia.*

³ Cf. *supra*, pp. 39, 40, note 2, 86 et 97.

lement » n'est pas « Dieu être » ni « Dieu » : ce raisonnement, dit André, est vrai au sens composé, mais faux au sens divisé.

Treizième et dernière objection : « Pierre être mauvais et être agissant mal » n'est pas « Pierre être », donc « Dieu être créant » n'est pas « Dieu être ». « Pierre être » est en effet voulu *simpliciter* par Dieu, mais il n'en est pas de même de « Pierre être mauvais » car les articles de Paris ¹ stipulent que Dieu ne veut pas « l'homme pécher » ni « être péchant ». Ce à quoi André répond que quand on dit que la proposition « Pierre être mauvais » n'est pas voulue par Dieu, cela peut avoir deux sens différents : ou bien cette affirmation est prise dans un sens presque matériel et par accident, et signifie que l'objet matériel, intelligible, qui est maintenant *de facto*, « Pierre être mauvais » n'est pas en tant que tel l'objet de la volition divine, et que le vouloir divin n'a pas cet objet pour objet matériel ; ou bien (c'est le sens qu'adopte André, et il est presque formel et en soi), que l'intelligible « Pierre être mauvais » n'est pas comme tel l'objet de la volition divine et que celle-ci ne se porte pas sur lui de telle manière que Dieu veuille formellement « Pierre être mauvais ».

*
* *

Dans la troisième question de son prologue, André de Neufchâteau se demande si « un fidèle avoir mérité par l'étude de la théologie sacrée » est un intelligible distinct de toutes les choses existantes en acte ou en puissance. Certains disent que oui, arguant que cet intelligible n'est pas seulement une ni des créatures (puisqu'il est nécessaire et que toute créature est contingente), et qu'il n'est ni, pour la même raison, un agrégat de Dieu et de la créature, ni précisément Dieu : or ce qui n'est ni ne peut être une ou plusieurs créatures, ni Dieu ni un agrégat de Dieu et de la créature est une fiction, puisque cet intelligible n'est ni « causé » ni « causable », et qu'il ne constitue

¹ André de Neufchâteau appelle « articles de Paris » la « collection des erreurs condamnées à Paris » au cours des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles. L'erreur dont il s'agit ici émane de Jean de Mirecourt et fut condamnée en 1347. Elle s'énonce comme suit : *...item quemlibet peccantem deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et vult quod peccet*. Cf. *sup.*, p. 87, note 1.

pas une cause, mais n'est absolument rien en acte ni en puissance.

Cette question se ramène à celle de savoir si par tout complexe vrai ou faux est signifié d'une manière complexe un intelligible distinct de toutes les entités existantes en acte ou en puissance et démontrables par un incomplexe.

Pour résoudre cette question, le Docteur très ingénieux est amené à établir une distinction parmi les intelligibles signifiants par un complexe, et à examiner ainsi en premier lieu les intelligibles signifiants d'une manière complexe par des propositions nécessaires qui sont cependant formées de choses non nécessaires, comme par exemple « Pierre n'est pas Paul ». André formule au sujet de cette catégorie d'intelligibles la règle suivante : par une vérité nécessaire de simple inhérence¹ formée de choses contingentes telle que « Pierre n'est pas Paul », n'est pas signifié d'une manière complexe un intelligible distinct de toutes les entités existant en acte ou en puissance et démontrables par des incomplexes. En effet, soit *b* cet intelligible, Pierre et Paul étant supposés exister, ou bien *b*, en vertu de tout son contenu formel et intrinsèque, est un intelligible positif, ou bien, selon tout son contenu intrinsèque, il est privatif formellement, ou bien, selon une partie de son contenu intrinsèque, il est positif, et selon la partie complémentaire, privatif. Dans le premier cas, comme *b* est en soi un objet intelligible nécessaire, il s'ensuivrait qu'il y aurait en dehors de Dieu quelque chose de positif, d'actuel et de nécessaire qui ne pourrait être produit ni supprimé par Dieu. Le second cas ne saurait être retenu, car *b* inclut Pierre ou Paul, et ce qui est signifiant totalement par un complexe n'est pas totalement distinct des choses signifiants d'une manière incomplexe par les extrêmes du complexe. Dans le troisième cas, si nous appelons *c* cet intelligible privatif ajouté à tous les signifiants positifs qu'il inclut, *c* sera alors privatif de quelque chose de positif. Quel sera ce quelque chose de positif ? Ce ne

¹ Avec Schütz (*Thomas Lexicon*, p. 656), nous traduisons par « propositions de simple inhérence » l'expression « propositions *de inesse* ». Celles-ci s'opposent aux modales. Nous estimons préférable de ne pas introduire dans la traduction d'un ouvrage de Scolastique des termes kantienens tels que « apodictique », « assertorique » ou « problématique ».

pourra être que l'intelligible « Pierre être Paul », or il est faux que « Pierre être Paul » soit un intelligible positif puisqu'il n'est ni en acte ni en puissance. De plus, ou bien ladite proposition *b* (« Pierre n'est pas Paul »), en plus de toutes les entités signifiables par complexes qu'elle inclut ou signifie, inclut formellement un intelligible ou non. Dans le second cas, elle n'est rien d'autre que ces entités qu'elle inclut ou signifie, ou bien l'une d'elles, car de ces entités, pas plus que des pierres d'un tas, il ne résulte un intelligible unique hors de l'âme qui soit ces entités réunies. Dans le premier cas, si nous appelons *c* cet intelligible ajouté, inclus formellement par cette proposition, *c* sera un intelligible totalement distinct de toutes les entités de la proposition qui sont signifiables par complexes, puisque cet intelligible aura été ajouté à toutes les entités qui figurent dans cette proposition. Mais il ne pourra en être ainsi parce que *c* ne sera pas un intelligible positif ni privatif, et qu'alors ou bien *c* sera un intelligible simple signifiable par complexe, ou bien un signifiable par complexe. Le premier cas n'est pas à envisager puisqu'il serait alors une entité en acte ou en puissance distincte totalement de Pierre et Paul et de son signifié. Le second cas ne l'est pas davantage car aucun signifié par cette proposition, à moins que ce ne soit un intelligible tel que « Pierre ne pas être Paul », n'inclut des intelligibles signifiables par complexes et n'est totalement distinct de tous les intelligibles par complexes ni ajouté à eux, car un tel signifié pourrait être compris sans eux. En outre, si Pierre est dans un endroit et Paul dans un autre, ou bien *b*, à savoir « Pierre ne pas être Paul », sera, par une partie de lui-même, là où est Pierre, et, par une autre partie de lui-même, là où est Paul, ou bien il n'en sera pas ainsi. Dans ce second cas, il n'inclura donc pas l'intelligible Pierre ni l'intelligible Paul, mais un intelligible totalement distinct d'eux. Dans le premier cas, ou bien *b* sera en totalité ici ou là, n'incluant formellement rien qui ne soit ici ou là, et alors nous avons démontré ce que nous cherchions, ou bien *b* ne sera pas en totalité ici ou là, et alors ou bien la partie de *b* qui ne sera pas ici sera ailleurs, et nous avons encore ce que nous cherchions, ou bien la partie restante de *b* ne sera jamais ni nulle part, et alors ce résidu *c* est une fiction, car il ne peut être imaginé que *c*, inclus et formellement dans *b*, soit ajouté à toutes les entités

signifiabiles par incomplexes qui sont contenues dans une proposition de ce genre. Enfin, il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité¹ : or pour que « Pierre ne pas être Paul », il n'est pas nécessaire d'avoir recours à un intelligible non signifiable par in complexe.

A la règle précitée, on objecte qu'un intelligible nécessaire et invariable se distingue de tout intelligible contingent et variable ; or par la proposition *a* précitée, orale ou mentale, est signifié et appréhendé formellement un intelligible nécessaire et invariable qui lui correspond objectivement, et aucune des entités signifiabiles par un in complexe qui sont contenues dans *a*, n'est un intelligible nécessaire ni invariable. De plus, toute proposition, nécessaire ou vraie, a nécessairement pour signifié un intelligible nécessaire, et c'est le cas de la proposition « Pierre n'est pas Paul », mais alors celle-ci ne peut avoir pour signifié aucune entité signifiable par un in complexe, puisqu'une semblable entité ne peut être un intelligible nécessaire. Ce à quoi André répond qu'il ne faut pas placer hors de l'esprit un intelligible nécessaire en soi, car quand on dit qu'une proposition comme la précédente est nécessaire, cela ne signifie pas qu'un intelligible est contenu dans la chose, et le fait qu'elle est vraie n'oblige pas à croire qu'il en soit ainsi, mais, le fait qu'elle est dite nécessaire signifie que, à supposer qu'un intelligible soit contenu dans la chose, il ne peut s'agir que d'un intelligible nécessaire, non pas d'un autre. Il faut noter cependant que par toutes les propositions nécessaires de ce genre est signifié et appréhendé un quasi-intelligible nécessaire qui est au figuré ou par manière de parler et de comprendre, car l'intellect se porte sur tous les intelligibles comme si un tel intelligible nécessaire, signifiable par complexe, lui correspondait à lui-même, mais il n'en est pas ainsi selon la vérité et la propriété de la chose ; de même, quand il appréhende universellement par la conception commune, l'intellect appréhende comme s'il lui correspondait à lui-même un intelligible universel hors de l'âme.

André de Neufchâteau examine en second lieu les intelligibles signifiabiles par des propositions impossibles formées

¹ Principe dit « d'économie » ou « rasoir d'Ockham ». Cf. Nicolò ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham* (Carabba, Lanciano, 1931), p. 159.

cependant de choses possibles, telles que « Pierre est Paul ». La règle est que par une proposition orale ou mentale impossible comme « Pierre est Paul » n'est pas signifié ou appréhendé et qu'à cette proposition ne correspond pas objectivement un intelligible, signifiable par complexe, distinct de toutes les choses ou entités existantes en acte ou en puissance, signifiables par des incomplexes. En effet, soit *b* cet intelligible : ou bien *b* est un intelligible totalement distinct de Pierre et de Paul, qui sont des intelligibles signifiables par incomplexes, ou bien il n'est pas un intelligible totalement distinct de Pierre et de Paul, mais il est quelque chose d'eux ou inclut quelque chose. Dans le premier cas, *b* se trouve donc être un intelligible un et simple, qui peut être signifié et intelligé sans Pierre ni Paul ; s'il en est ainsi, « Dieu être le plus grand bien » n'inclut pas non plus la déité, ni la bonté et on ne peut concevoir qu'il y ait une relation entre les extrêmes, soit parce que cette relation ne peut être que les extrêmes eux-mêmes, ou l'un d'eux, ou une entité concevable par incomplexes, soit parce que tout ce qui est exprimé par une relation est quelque chose, sauf le relatif lui-même, comme l'a dit saint Augustin ¹. En outre, dans ce premier cas, l'intelligible *b* n'est pas compris dans un intelligible. Dans le second cas, ou bien, en plus de Pierre et de Paul, des autres entités signifiables par incomplexes et du temps signifié simultanément, *b* ajoute et inclut un intelligible, ou bien il n'en est pas ainsi ; dans cette seconde hypothèse, *b* n'est que ces intelligibles démontrables par incomplexes, puisque sans cela il serait un intelligible possible ; dans la première hypothèse, si nous appelons *c* cet intelligible ajouté et inclus, nous dirons que *c* est alors un intelligible totalement distinct de tout intelligible incomplexement signifiable par cette proposition, puisqu'il est ajouté à ces intelligibles.

On objectera qu'une proposition impossible a pour signifié un intelligible impossible qui lui correspond objectivement : ce à quoi André répond que ladite proposition n'a pas pour signifié un intelligible impossible qui soit une entité incomplexes démontrable ; cet intelligible impossible n'est donc qu'une

¹ *De Trinitate*, vii, 1 : *Omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo* ». (*Patr. lat.*, t. 42, col. 935).

fiction (*figmentum*), ce que ne sont pas tous les intelligibles qui sont des entités démontrables par complexes.

Ces considérations amènent le Docteur très ingénieux à préciser ce qu'on veut dire quand on énonce : « J'apprehende que Pierre être Paul est un intelligible », Cela peut signifier tout d'abord, dit-il, qu'un certain objet intelligible, en l'espèce « Pierre être Paul » termine objectivement et proprement l'intellection qui se porte et tend vers l'objet intelligible « Pierre être Paul », qu'elle reproduit et représente : ce sens est faux, d'après André. Un second sens, vrai selon lui, est qu'il y a ou peut y avoir une certaine appréhension par laquelle on appréhende formellement l'intelligible Pierre et l'intelligible Paul de telle manière que pour que cette appréhension et le jugement conforme soient vrais, il serait nécessaire et suffisant que Pierre soit Paul, ou que l'appréhension conforme à la représentation de cette phrase et à laquelle elle se subordonne adéquatement par sa signification, soit possible. André de Neufchâteau énumère ensuite les divers sens — au nombre de cinq — que peut avoir l'expression « signifié total ou adéquat d'une proposition ». En premier lieu, ce peut être la réunion collective de tous les intelligibles signifiés par cette proposition ; en second lieu, c'est l'intelligible pour lequel est mis et dont tient lieu (*supponit*) le sujet, en même temps que l'objet intelligible pour lequel est mis le prédicat ; en troisième lieu, on qualifie d'« intelligible » le signifié total d'une proposition en entendant par là l'intelligible qui suffit à vérifier la signification formelle de cette proposition, ou bien l'intelligible qui se comporte de telle manière que, tel qu'il est, la proposition se trouve suffisamment vérifiée ; en quatrième lieu, on définit le signifié comme étant l'intelligible par lequel la proposition se vérifie si elle est vraie, ou ce par quoi la proposition est reconnue fausse si elle est fausse ; en cinquième lieu, on entend, mais improprement, par signifié total d'une proposition le signifié de cette proposition, pris en même temps qu'une autre signification équivalant à cette proposition et destinée à l'expliquer plus parfaitement : on dira ainsi que le signifié de « Pierre est Paul » est bien « Pierre être Paul » ou bien « Pierre est l'homme qui est Paul », et autres signifiés de ce genre.

On dira qu'il ressort de ce qui précède que deux propositions contradictoires signifient absolument la même chose,

bien que d'une autre manière, contrairement à ce que dit l'article du Cardinal Curty ¹. André nie que ce soit là ce que condamne ledit article, car, explique-t-il, pour que deux contradictoires signifient la même chose, d'après l'article, il faut que l'intelligible nécessaire et suffisant pour la vérité d'une des deux contradictoires, soit le même que l'intelligible nécessaire et suffisant pour la vérité de l'autre, et que l'intelligible par lequel se vérifie une des deux contradictoires soit le même que l'intelligible par lequel se vérifie l'autre : or cela est faux, les deux intelligibles ne sont pas les mêmes en acte ni en puissance, car il faudrait pour cela que l'intelligible « *b* être de telle manière » soit identique à l'intelligible « *b* ne pas être de telle manière ».

André de Neufchâteau examine en troisième lieu les propositions au prétérit et formule à leur sujet deux conclusions, à savoir en premier lieu que par un complexe vrai au prétérit n'est pas signifié d'une manière complexe un objet intelligible distinct de toutes les entités présentes, passées, futures ou possibles, signifiables par incomplexes ; et en second lieu qu' « Adam avoir été » est « Adam passé » ou « Adam qui fut ». Ce à quoi l'on peut objecter qu'un intelligible nécessaire et invariable se distingue d'un intelligible contingent et variable. André répond que toute entité signifiable par in complexe, autre que Dieu, est contingente et non nécessaire. De plus, un intelligible qui passe du possible à l'impossible et du non-nécessaire au nécessaire se distingue de tout intelligible pour lequel cette transition n'est pas possible.

Le Docteur très ingénieux examine en quatrième lieu les propositions au futur, au sujet desquelles il formule également deux conclusions. La première est que « l'Antéchrist devoir être » n'est pas un intelligible, terminant objectivement une appréhension, distinct de toute entité présente ou future signifiable par un in complexe. Si en effet nous appelons *b* cet intelligible, ou bien *b* est un intelligible seulement potentiel et futur ou à situer dans le futur, ou bien il est un intelligible présent et situé dans le présent, ou bien un intelligible ni présent ni futur.

¹ Cf. *supra*, pp. 39, 40, note 2, et 74.

Dans le premier cas, il ne sera rien d'autre que « l'Antéchrist devant être », car, rien ne peut être déclaré futur si ce n'est l'Antéchrist, et c'est en vain qu'on voudrait créer des intelligibles de ce genre. Le second cas ne peut se réaliser, puisque l'intelligible *b* était hier posé en acte et en puissance, qu'il est donc nécessaire maintenant que « l'intelligible *b* avoir été », donc également nécessaire que « l'Antéchrist devoir être ». Dans le troisième cas, il faudrait admettre que l'intelligible *b* signifierait « *g* devoir être », en entendant par *g* quelque chose de possible qui ne sera jamais. La seconde conclusion est que l'intelligible « l'Antéchrist devoir être » est « l'Antéchrist lui-même devoir être », selon les mêmes proportions que celles déjà indiquées à propos des propositions au prétérit. Ce à quoi l'on a objecté que « l'Antéchrist devoir être » est un intelligible contingent et invariable, et qu'aucune entité signifiable par un incomplexe n'est contingente ni invariable. De plus, aucune entité créée ou susceptible d'être créée ne se distingue d'une autre entité créée ou susceptible d'être créée comme le contingent se distingue du nécessaire. André de Neufchâteau répond que quand on dit que « *a* devoir être » est invariable, il faut distinguer ainsi qu'il a été fait ci-dessus quand le Docteur très ingénieux s'est demandé si « *a* avoir été » est nécessaire, et qu'il a estimé qu'il fallait distinguer entre le vouloir divin et l'acceptation divine, ou les dispositions divines, qui sont variables.

André de Neufchâteau examine en cinquième lieu les intelligibles signifiables d'une manière complexe par des propositions de simple inhérence vraies d'une manière contingente. Dans ce cas, dit-il, il faut répondre comme pour les propositions nécessaires et celles qui sont impossibles. Ce à quoi l'on objecte qu'un intelligible connu de toute éternité par Dieu et pour toute l'éternité se distingue nécessairement d'un intelligible qui n'est pas ainsi connu nécessairement ni de toute éternité par Dieu : or un intelligible signifié par une vérité de simple inhérence contingente n'est pas connu de Dieu nécessairement ni de toute éternité. Cette objection est réfutée.

André aborde, en sixième lieu, la question des intelligibles signifiables par des propositions en matière possible. La solu-

tion, dit-il, est la même que dans le premier et le second cas, car « l'ange pouvoir être », qui est signifié, d'une manière complexe, par la proposition « l'ange peut être », n'est que « l'ange possible être », et n'est donc pas un intelligible distinct de toute entité en acte ou en puissance. Mais on cherche à prouver que « l'ange pouvoir être » n'est pas « l'ange possible être » ni « l'ange étant en puissance », en disant que « l'ange *b* pouvoir être » est « Dieu pouvoir produire l'ange *b* », et n'est donc pas « l'ange possible être » ; que « l'ange *b* possible et devant être causé » n'est pas un intelligible en acte mais en puissance, or « l'ange *b* pouvoir être » est un intelligible en acte ; que « Dieu pouvoir créer l'ange *b* » n'est pas « Dieu pouvant créer l'ange *b* », que donc « l'ange *b* pouvoir être créé par Dieu » n'est pas l'ange *b* ; qu'enfin « l'ange possible être » est bien l'ange, mais que « l'ange pouvoir être » n'est pas l'ange, que donc « l'ange pouvoir être » n'est pas « l'ange possible être ». André de Neufchâteau rétorque ces divers arguments.

*
* *

Si, après l'exposé tripartite du prologue au commentaire d'André de Neufchâteau sur le premier livre des *Sentences*, j'aborde maintenant avec lui l'examen des matières traitées dans les distinctions trente-troisième et trente-quatrième ¹, avant de revenir à la deuxième question du Commentaire, c'est en raison des relations très étroites qu'ont ces matières avec celles qui viennent d'être traitées.

La question posée dans ces deux distinctions est celle de savoir si « le Père engendrer *in divinis* et avoir un fils » est un intelligible signifiable par complexe, distinct de « Père » et de tous les êtres signifiables d'une manière incomplexé par des noms.

Les uns disent que oui, parce que parmi les créatures on obtient de cette manière un intelligible distinct, étant donné que toute entité signifiable par incomplexé est Dieu ou est susceptible d'être causée par Dieu ; mais que « Sortes engendrer » ou « Sortes avoir Platon pour fils » n'est ni Dieu ni susceptible d'être fait par Dieu seul.

¹ F^{os} 136 sqq. de l'édition de 1514.

Les autres sont d'un avis opposé, parce que s'il en était ainsi, disent-ils, il y aurait au ciel une « quaternité », étant donné que, outre l'essence et les personnes ou relations significables par incomplexes, il y aurait un intelligible significable par complexe.

Dans cette question, André de Neufchâteau entend donc déterminer si à un complexe indiquant le vrai ou le faux, oral ou mental, correspond, en tant que signifié total et adéquat en soi, un être intelligible distinct de ceux démontrables par incomplexes. Ce qui distingue, ajoute André de Neufchâteau, cette question des matières étroitement connexes qui ont été traitées dans le prologue ¹ et dans la deuxième distinction ², c'est qu'ici la distinction est prise dans le sens large employé par Aristote ³ quand il distingue l'être d'un autre être, c'est-à-dire différencie un certain intelligible objectivement d'un autre intelligible objectivement, cette non-identité n'étant pas seulement due à la non-existence de ces intelligibles, mais aussi à un certain caractère de pluralité de l'être objectif qui leur correspond.

Première conclusion. Par aucun complexe indiquant le vrai ou le faux, oral ou mental, n'est signifié un objet, intelligible par un complexe, distinct de tous les intelligibles par de purs incomplexes, significables par des noms. En effet, un tel intelligible objectivement est possible ou impossible, fini ou infini, positif ou privatif, quel que soit le cas donné. Il est donc significable par le mot « possible » ou par le mot « impossible ». N'est-il pas d'ailleurs signifié par ces mots incomplexes « intelligible » « objet » significable, « signifié » total de la proposition ?

On répondra : il est signifié par incomplexe, mais d'une manière indistincte, confuse et générale, et non pas d'une manière distincte ni déterminée, à moins que ce ne soit par un complexe tel que « Pierre être blanc ». On pourrait aussi objecter que tout concept commun est appelé à avoir des concepts inférieurs par eux-mêmes, dont la signification est incluse dans son énonciation : or si ces termes équivalent à un complexe par leur signification, ils sont donc significables par un complexe.

¹ Cf. *supra* de la p. 83 à la p. 114.

² Cf. *infra*, pp. 125 sqq.

³ *Méta.* K 11, 1067 b 25. Didot II, 598, 8.

De même, dit-on, cette équivalence peut être comprise soit quant au signifié soit quant au nom de ce qui doit être signifié. Dans le premier cas, à savoir que tout intelligible signifié par ce complexe est signifié par ces noms complexes, nous avons ce que nous cherchions, c'est-à-dire que l'intelligible signifiable par un complexe est désigné d'une manière complexe par un signe qui est précisément un nom et n'est pas une proposition ni une phrase orale ou mentale. Dans le second cas, tout prédicable sera vraiment une proposition signifiant le vrai ou le faux. Autre objection : soit *b* ce complexe auquel équivalait en signification ce terme « signifiable », « intelligible » ou « objet » : toute proposition ayant comme sujet un terme de ce genre constituera alors deux propositions puisque dans le sujet sera impliquée une proposition que nous appellerons *b*, et ainsi il n'y aura pas une proposition simple une par elle-même ; si même, avec un terme de ce genre comme sujet, on formait des propositions contradictoires, n'importe laquelle de celles-ci, par leur sujet, équivaldrait à ce complexe affirmatif *b*, donc elles ne se contrediraient pas, puisqu'il y aurait une affirmative dans chacune d'entre elles. Autre objection : on pourrait alors dire avec autant de raison que tout nom équivalait en signification à un complexe, mais cela reviendrait à admettre la proposition principale d'André de Neufchâteau, à l'appui de laquelle il ajoute encore que si un intelligible de ce genre, signifiable par un complexe, est signifié par un nom et un verbe accolés, il l'est donc aussi par de seuls noms placés à côté l'un de l'autre.

Voici cependant une première objection faite à la première conclusion d'André de Neufchâteau : si l'on désigne par *a* le complexe oral ou mental « Dieu est bon », « Dieu être bon » est un intelligible signifié et conçu formellement par *a*, mais qui n'est pas signifié par des signes ni conçu par des concepts quelconques, purement nominaux. Ce à quoi André répond que si l'on prend les termes *personaler* et *significativement*, « Dieu être bon » est un intelligible signifié et appréhendé formellement par une certaine appréhension, mais ne constitue ni une proposition, ni notre appréhension. Les arguments donnés par le Docteur très ingénieux à l'appui de cette dernière affirmation sont nombreux. Tout d'abord, dit-il, Aristote a écrit

dans les *Catégories* ¹ que ce qui tombe sous une affirmation n'est pas identique à cette affirmation : « Sortes être assis » n'est pas la même chose que cette phrase « Sortes est assis ». De même, ce qui est antérieur à quelque chose et la cause de ce quelque chose se distingue de ce quelque chose. Mais « Pierre être blanc » est antérieur à la vérité de la proposition « Pierre est blanc » et est la cause de cette vérité, comme l'a dit Aristote dans les *Catégories* ² et dans sa *Métaphysique* ³ : ce n'est pas, affirme-t-il, parce que nous pensons d'une manière vraie « toi être blanc » que tu es blanc, mais c'est parce que « toi être blanc » qu'en disant que tu l'es, nous disons vrai. De même, ce qui est présupposé et préexistant par rapport à une proposition et ce qui demeure quand cette proposition ou cette appréhension vient à cesser, n'est pas une proposition orale, ni mentale. C'est ainsi que je sais « Dieu être bon » et « Pierre être blanc » réellement hors de l'âme, et qu'il en était ainsi avant que j'intelligesse et qu'il en sera ainsi après que j'aurai cessé d'intelliger, parce qu'avant la formation de cette proposition une cause naturelle a fait « Pierre être blanc » et parce que si je créais cette proposition, je créerais « Pierre être blanc » ; en conséquence si l'objection était vraie, il faudrait que quand je formule « Dieu est Dieu et bon » je crée aussi « Dieu être Dieu tout-puissant » ou que si je cessais d'intelliger, je supprime « Pierre être blanc » et « Dieu être », ce qui serait faux car l'existence de « Pierre être blanc » est liée à celle de « Pierre est blanc ». Autre argument présenté par André de Neufchâteau contre l'objection, formulée ci-dessus, à sa première conclusion : la proposition « Pierre est blanc » est vraie parce qu'elle signifie « Pierre être blanc » et qu'ainsi elle est « dans la chose » (*in re*), mais non parce qu'elle se signifie elle-même ni parce qu'elle signifie la phrase et le *dictum* suivants : « Pierre être blanc » : donc « Pierre être blanc » est autre que cette proposition et que ce *dictum*. La mineure de ce syllogisme est vraie, parce qu'« une phrase est dite vraie ou fausse suivant que la chose est ou n'est pas » ⁴, et non pas par conséquent par elle-même, parce que, s'il en était différemment, la phrase serait

¹ *Cat.*, 12^b 6 à 15. Didot I, 18, 52 à 19, 3. Cf. p. 19, note 1.

Cat., 14^b 17-19. Didot I, 22, 22.

³ *Méta.* 6 10, 1051 b 8.

⁴ *Cat.*, 14^b 17-19. Didot I, p. 22, 22. Cf. p. 119, note 2.

toujours vraie même si la chose changeait, étant donné qu'elle se signifierait toujours elle-même et qu'on aurait toujours le même signifié à cause duquel elle serait vraie ; parce qu'enfin une proposition fausse ne se signifierait pas moins elle-même et qu'il n'y aurait pas lieu de tenir moins compte de son signifié que si elle était vraie. Autre argument : s'il en était comme le prétendent ceux qui soutiennent l'objection précitée, il serait faux de dire : « Pierre être blanc » est « Pierre être coloré », ou : « Pierre être homme » est « Pierre être un animal raisonnable », puisque les premières phrases ou *dicta* de chacune de ces propositions n'équivalent pas aux seconds. Donc ce *dictum* est bien mis pour un intelligible hors de l'âme, comme le dit la conclusion principale d'André, ci-dessus exposée, et il exerce cependant un rôle de substitution personnel et significatif, puisqu'on dit que « Pierre pécher » est possible, ou que « Pierre pécher » est haïssable et réprouvé par Dieu ou n'est pas voulu de moi, et que « Dieu aimer » est méritoire. De même, dit André, lorsque j'énonce ou que j'appréhende « Dieu être » ou que Dieu est, et que Platon qui est à Rome formule la même énonciation, Platon et moi nous signifions et appréhendons exactement et absolument la même chose, nous jugeons et nous voulons exactement la même chose et cependant je n'ai aucune idée des actes de Platon. L'on arguerait pareillement de deux individus qui témoigneraient exactement de la même chose, par exemple que « Pierre avoir fait *b* ». S'il en était comme le disent les adversaires d'André, je ne pourrais pas davantage juger exactement la même chose maintenant qu'auparavant, ce qui serait faux puisque hier comme aujourd'hui j'appréhende, je juge et je veux exactement la même chose, par exemple « Pierre être sain ». Dernier argument du Docteur très ingénieux : « Pierre ne pas être blanc » n'est pas identique à ce *dictum* négatif, car ce *dictum* n'est pas moins possible que le *dictum* affirmatif opposé, tandis que « Pierre ne pas être blanc » n'est pas possible car Dieu actuellement fait « être blanc » ce même Pierre qu'ensuite je fais « ne pas être blanc » ¹.

Tous les arguments ci-dessus exposés et défendus par

¹ André fait ici ressortir une très intéressante distinction entre le signifiable par complexe, qui, selon lui, doit être nécessairement vrai, et le dictum, qui peut être faux. Il range donc le signifiable par complexe parmi les êtres de la seconde catégorie selon Grégoire.

André prouvent donc surabondamment, dit-il, que si l'on prend les mots *personaliter*, « Pierre être » est l'intelligible signifié par la proposition *a*, tout en étant distinct de *a*, ce contre quoi l'on peut arguer — ce qui va faire la matière de l'objection ci-après —, que « Pierre être » est bien signifié et appréhendé formellement par *a*, mais non pas par le signe complexe « Pierre ».

Deuxième objection faite à la première conclusion d'André de Neufchâteau : un signe indiquant le vrai ou le faux, signifie un intelligible objectivement qui n'est pas signifié par un signe n'indiquant pas le vrai ou le faux, et réciproquement. Or la proposition ou appréhension complexe est un signe indiquant le vrai ou le faux, tandis que le nom complexe seul ou un assemblage quelconque de noms complexes n'est pas, d'après Aristote ¹, un signe indiquant le vrai ou le faux. Et l'on entend ainsi par « le vrai », non pas un état passif subi par l'être en général, mais un état passif du signe complexe, tandis qu'à son contraire convient le faux, ou qu'au même signe conviennent successivement le vrai et le faux. Le Docteur très ingénieux réfute comme suit cette objection. Si, dit-il, de deux signes signifiant entièrement et exactement la même chose, l'un est vrai ou faux en raison de son signifié, l'autre l'est aussi. Or un signe complexe *a* et un signe *b* nominal complexe ou collectif composé de noms complexes seuls, signifient exactement et entièrement la même chose, et *a* n'est vrai ou faux qu'en raison de son signifié, soit parce qu'il n'est vrai ou faux que parce que la chose signifiée est telle ou est autrement (car, comme l'a dit Aristote, c'est selon que la chose est ou n'est pas qu'elle est dite vraie ou fausse ²), soit parce qu'une proposition, sans subir en soi aucun changement, devient fausse, de vraie qu'elle était, par le seul changement de son signifié. Et l'on prouve de même qu'une simple sensation

¹ *Méta.* 1051 b 21-22. Cf. *infra*, p. 121, note 1.

² *Cat.* 14^b 17-19. Cf. aussi, *Méta.* 1051 b 33-35 et 1011 b 27. Didot, *Cat.* I, 22, 22 et *Méta.*, II, 537, 21. Toute la discussion concernant le *Complexe significabile* roule, en somme, autour de l'interprétation à donner au premier de ces textes du Stagirite (cf. *supra*, pp. 27, 47, 63, 72, note 1, 117 et 118) ainsi qu'à un autre passage des *Catégories* (pp. 19, 27, 63, 97, 101, 117).

serait, non moins qu'une appréhension intellectuelle complexe, une appréhension indiquant le vrai ou le faux ¹.

Qu'on ne dise pas même, continue André, que ces signes (complexe et incomplexe) signifient la même chose mais d'une autre manière, que par exemple une chose soit signifiée d'une manière différente par un complexe formé de noms, que par un complexe d'un nom et d'un verbe. Ou bien en effet, dit-il, cette altérité dans le mode de signification vient formellement du signifié, ce qui confirmerait son opinion, ou bien elle vient des signes et dans ce cas rien n'empêche que l'un de ces signes — le complexe et l'incomplexe — ne soit vrai comme l'autre. Tout d'abord, en effet, si une certaine propriété convient à quelque chose en raison précisément d'une certaine chose et à cause d'une certaine chose, partout où l'on trouvera la même raison et la même cause on trouvera la même propriété. Ensuite, si l'on admet l'altérité des signes et l'identité du signifié, il y aura une plus grande différence entre une proposition mentale et une proposition orale ou écrite qu'entre un concept complexe et un concept mental incomplexe, ou qu'entre un mot incomplexe et un mot complexe, car d'un côté nous avons un être spirituel et un signe naturel qui est un être sans limitation de durée, tandis que le mot est un signe *ad placitum* et un être matériel éphémère. Mais cette altérité de signes n'empêche pas que le complexe comme l'incomplexe ne soient vrais comme ayant un signifié identique. En outre, les signes de tête des religieux sont des signes vrais ou faux bien qu'ils ne soient pas composés d'un nom et d'un verbe. De plus, ou bien la proposition mentale est un signe en soi, formellement composé de beaucoup d'incomplexes, ou bien elle est un acte simple dans son essence, or elle est un signe complexe et une appréhension complexe objectivement, qui montre et représente quelque chose, et non pas un concept nominal. Par ailleurs, quand l'intellect appréhende et signifie formellement qu'une chose est telle, il est véridique dans sa fonction de signification. Enfin si la diversité des signes et des modes de signifier empêchait que le signifié soit le même, on pourrait avec autant de raison dire

¹ Tout ce chapitre est très obscur dans le texte latin. Il semble qu'il manque certains passages, ce qu'il est impossible de vérifier, puisque nous n'avons retrouvé aucun manuscrit et qu'il n'y a qu'une seule édition. Je crois avoir reproduit exactement, dans son enchaînement, le raisonnement de l'auteur, sans en avoir la certitude.

de toutes les propositions signifiaut la même chose, que l'une est fausse bien que l'autre soit vraie, comme « l'homme court », « l'homme est courant » ou « en train de courir », et avec autant de raison l'on pourrait nier toute conséquence dans l'antécédent de laquelle il y aurait une différence de signes, bien que la même chose soit signifiée par le conséquent ¹.

Autre argument invoqué par André à l'appui de sa première conclusion précitée : ou bien la copule ajoutée aux extrêmes dans une proposition signifie et représente un intelligible, ou bien il n'en est pas ainsi. Dans le second cas, elle ne signifie donc absolument rien, donc elle n'est ni un mot significatif ni un verbe, c'est en vain alors qu'on l'ajoute et sans elle il n'y aura pas moins une proposition. Dans le premier cas, elle sera concevable par un nom in complexe et nous rentrons dans un des cas exposés ci-dessus.

Dernier argument qui achève de préciser la pensée de l'auteur à ce sujet : le jugement, l'assentiment ou le dissentiment intellectuels, dit-il, n'exigent ni composition ni division ; les seules appréhensions par des noms in complexes suffisent pour qu'ils existent. On argue de même que la volonté pourrait vouloir formellement « *a* être de telle manière » sans que l'intellect appréhende formellement « *a* être de telle manière », car une fois qu'on a clairement l'idée d'un objet susceptible d'être voulu, qui soit suffisamment et totalement l'objet à vouloir, la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir.

Deuxième conclusion : par aucun complexe indiquant le vrai ou le faux, oral ou mental, n'est signifié d'une manière complexe un intelligible distinct de tous les êtres, signifiables par des in complexes, qui sont signifiés par les parties de ce complexe. En effet, soit B cet intelligible signifié par la proposition « Pierre est blanc » : ou bien B est aussi signifié par la négative contradictoire, ou il n'en est pas ainsi. Dans le premier cas, cette négative signifie donc des choses opposées d'une manière contradictoire. Le second cas ne peut être admis, soit parce que

¹ André s'inscrit ainsi en faux contre saint Thomas, qui avait dit : *In incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis.* (*Summa theologiae* 17. 2. ob. 3 ; *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, 1, 59.) Cf. ARISTOTE, *Méta.* 1051 b 21-22 et *supra*, p. 119, note 1.

tous les signes qui sont dans une proposition affirmative existent aussi dans une négative et que par conséquent aucun objet intelligible n'est signifié par l'une qui ne le soit aussi par l'autre, soit parce que l'intellect qui repousse et nie formellement un objet intelligible appréhende cet objet intelligible et que l'intellect envisageant d'une manière précise une négation nie et repousse formellement l'intelligible B, soit parce que ces propositions ne se contrediraient pas, puisque l'une signifierait l'affirmation d'un certain intelligible, tandis que l'autre ne signifierait pas sa négation, puisqu'elle ne signifierait pas cet intelligible du tout.

Les objections contre cette conclusion sont les suivantes. Tout d'abord, dit-on, deux propositions qui équivalent également à toute chose concevable par un incomplexe et signifiée nominalement par l'une d'entre elles, et qui cependant n'équivalent pas également à tout intelligible signifié par l'autre, ont l'une et autre ou l'une d'elles seulement pour signifié un intelligible qui n'est pas signifiable d'une manière purement incomplexe par un nom, mais qui est distinct de tout intelligible signifiable par incomplexe et signifié par l'une d'elles ; or les propositions contradictoires sont de ce genre. Ensuite, aucune entité concevable d'une manière incomplexe par un nom et signifiée par la proposition « Pierre est blanc » ne s'oppose contradictoirement à l'intelligible signifié par la proposition « Pierre n'est pas ». Mais un intelligible signifié par la proposition « Pierre est blanc » s'oppose contradictoirement à un intelligible signifié par la proposition « Pierre n'est pas blanc ». En outre, les intelligibles diversifiés et multipliés en nombre par des choses non multipliées signifiables par incomplexes, sont, si ces choses existent, des intelligibles distincts de toutes les entités signifiables par incomplexes : or tous les signifiés d'une manière complexe par des propositions sont de ce genre. En outre, une proposition a pour signifié, au sens composé, un intelligible différent de celui qu'elle a au sens divisé, et réciproquement, mais non pas une autre chose signifiable d'une manière incomplexe par un nom. En outre, dit-on, s'il en était comme le prétend André, il n'y aurait ni erreur ni tromperie possibles. Enfin, il est possible que toute entité signifiée d'une manière incomplexe par les parties d'un complexe soit appréhendée par un auditeur ou un lecteur, et cependant un intelli-

gible est signifié par un complexe qui n'est pas intelligé par le lecteur ou l'auditeur comme étant le signifié complet et adéquat de la proposition, car le lecteur ou l'auditeur ignore ce qui est signifié par des complexes oraux ou écrits de ce genre.

Ces six arguments sont repoussés par le Docteur très ingénieux.

Troisième conclusion : par aucune prédication correspondante n'est signifié d'une manière complexe un objet intelligible distinct de tous les êtres existant en acte ou en puissance, signifiables par de seuls noms propres absolus. En effet, soit un corps *a* situé en un lieu *b*, « *a* être situé dans le lieu *b* » n'est pas un intelligible distinct d'*a*. En outre, soit les propositions « Sortes est le père de Platon », ou « la volonté est la cause de l'acte », si par ces propositions était signifié un intelligible de ce genre, il s'ensuivrait qu'il y aurait un intelligible actuel qui ne serait ni n'inclurait Dieu, pas plus qu'il ne serait ni ne pourrait être créé effectivement par Dieu seul. En outre, « Pierre venir en aide à un indigent » est un signifiable de ce genre, mais il est identique à une chose, à un acte humain par exemple. En outre, les arguments des adversaires d'André prouvent également que par ces complexes est bien signifié un intelligible ; l'intelligible qui n'est pas signifiable d'une manière complexe par l'intelligible contenu dans un des extrêmes, n'est pas signifiable par un complexe.

Il résulte de ce qui précède qu'aucun objet intelligible n'est signifié par une énonciation concrète, qui ne l'est également par l'énonciation abstraite correspondante, et réciproquement ; car aucun intelligible n'est même signifié par la prédication indirecte, qui ne l'est également par la prédication directe correspondante, et réciproquement.

Ce contre quoi sont émises un certain nombre d'objections. Tout d'abord, dit-on, si nous appelons *b* l'intelligible signifié d'une manière complexe par l'une des propositions suivantes : « la béatitude éternelle de Pierre existe » et « Pierre a la vie immortelle » ou : « la sécurité à l'égard de la béatitude et de l'immortalité est donnée à Pierre », *b* sera un intelligible signifié d'une manière complexe par une proposition de ce genre, mais *b* ne sera pas complètement ni adéquatement identique à l'une quelconque ou à plusieurs des choses démon-

trables d'une manière incomplète et absolue par des noms propres ou des pronoms. L'on tire également argument, contre la troisième conclusion d'André de Neufchâteau, d'un intelligible qui serait signifiable par une proposition du genre de celle-ci : « le corps *a* est en un lieu *b* » et l'on suppose que le fait d'être situé n'est pas une forme accidentelle correspondante totalement distincte des choses absolues, ni inhérente au lieu ou à la chose qui y est située. En outre, dit-on, on ne saurait nier que les conséquences suivantes ne soient nécessaires : « la cause, donc l'objet causé est », ou bien « le père est, donc le fils est », ou bien « le double est, donc la moitié est » ; donc dans ces conséquences, de l'existence et de la position d'un intelligible signifié par l'antécédent on infère significativement la position et l'existence d'un intelligible signifié par le conséquent. En outre, dit-on encore contre la troisième conclusion d'André de Neufchâteau, la proposition directe « l'âne est homme » et la proposition indirecte « l'âne est à l'homme », ou bien « l'esclave est le maître » ou « l'esclave est au maître », ne signifient pas entièrement, précisément ni adéquatement le même intelligible : l'une signifie un intelligible que ne signifie pas l'autre, et qui n'est donc pas une entité signifiable par un incomplet. Enfin, dit-on, une chose peut être meilleure et plus intelligible que la chose *a*, mais ce ne peut être par un être signifiable par incomplet, qui ne peut être meilleur qu'un autre être intelligible par incomplet, c'est donc un intelligible par complet seulement.

Ces arguments sont détruits par André de Neufchâteau.

Quatrième conclusion : « Le Père engendrer dans le ciel » ou « avoir un fils » n'est pas un intelligible objectivement distinct de toute personne divine et de toute entité démontrable par un incomplet. En effet, « le Père engendrer dans le ciel » est « le Père être », mais « le Père être » est le Père lui-même, et « le Fils être » est le Fils lui-même, puisque le Fils ou le Saint-Esprit est ce qui procède éternellement du Père, or « le Fils être » est de ce genre, car « le Fils être » se distingue du Père tout en étant attribué au Père.

A l'encontre de cette conclusion, on fait remarquer tout d'abord que, ainsi qu'il a été dit précédemment, Dieu n'est pas l'objet complet et adéquat de l'appréhension véridique com-

plexe et conforme du jugement par lequel on juge « Dieu être » ou « Dieu être bon », mais « Dieu être » est de ce genre, car l'intellect juge « Dieu être » tandis que ce n'est rien dire que de dire que l'intellect juge Dieu. On dit ensuite qu'il semble faux d'affirmer que, pour intelliger « ceci être un animal », il soit nécessaire d'avoir les concepts correspondant aux termes « être animal », et auxquels ces termes sont subordonnés. Enfin, il semble, objecte-t-on en dernier lieu, qu'il n'importe de placer le terme de connaître ou de juger avant ou après le dictum ou le terme signifiant l'objet de la connaissance et du jugement, et que si tu juges certain que « ceci être un homme », il n'importe pas de dire qu'il est pour toi certain et que tu juges « ceci être un homme ».

Ces arguments sont réfutés par le Maître.

*
**

Dans les distinctions seconde et troisième, où il étudie en général la question de la Trinité par rapport à celle de l'unité de l'essence divine, le Docteur très ingénieux se demande, dans une première question, si tout fidèle connaissant « Dieu être trois et un » connaît un intelligible que ne connaît pas un infidèle ignorant « Dieu être trois et un ». Les uns répondent par l'affirmative parce que « Dieu être trois et un » est un intelligible déterminé, croyable objectivement, que le fidèle connaît et croit, tandis que l'infidèle l'ignore. Les autres au contraire disent que cet intelligible n'est ni une créature ni Dieu, car l'infidèle ignorant « Dieu être trois et un » connaît « Dieu être », donc il connaît aussi l'intelligible qui est Dieu.

Première conclusion : l'intelligible signifiable par un complexe « Dieu être trois et un » est simplement et formellement la chose signifiable par l'incomplexe « Dieu ». En effet, « Dieu être trois et un » est « Dieu être », mais « Dieu être » est formellement et identiquement Dieu lui-même.

Les objections contre cette première conclusion sont les suivantes. Tout d'abord, dit-on, « Pierre être homme » ou « Pierre être Pierre » n'est pas Pierre, donc « Dieu être trois et un » n'est pas Dieu, pour la même raison. Ensuite, « Pierre bien vivre » n'est pas « Pierre vivre », il en est donc de même dans l'exemple choisi ci-dessus. En outre, dit-on, « Dieu être

trois et un » n'est pas « Dieu être », car « Dieu être » est certain formellement et objectivement et connaissable en soi naturellement en tant qu'objet en soi de la certitude et de la connaissance, tandis que « Dieu être trois et un » n'est pas formellement certain, ni l'objet en soi et formel de la certitude et de la connaissance, car, selon ces auteurs, nous saurions par la voie naturelle que « Dieu être trois et un ».

Ces arguments sont réfutés par André de Neufchâteau.

Deuxième conclusion : le sujet de toute proposition simplement affirmative, vraie, de simple inhérence au présent et en prédication propre et directe, est affirmé véritablement par le dictum équivalant ou correspondant à cette proposition : c'est ainsi que, si Pierre est blanc, « Pierre être blanc » est « Pierre », et « Pierre être le fils de Paul » est proprement « Pierre ». En effet, « Pierre être blanc » est « Pierre réellement et actuellement exister blanc » c'est-à-dire « Pierre exister et être », c'est-à-dire « Pierre », comme il a été prouvé plus haut.

A l'encontre de cette deuxième conclusion, l'on objecte tout d'abord que si le sujet *a*, de blanc qu'il était, devient noir, *a* ne se transforme pas en son opposé; son opposé, à savoir « *a* être noir », ne prend pas sa place, donc « *a* être blanc » n'est pas *a*. On dit ensuite que « *a* être blanc » ou « être blanc » est le *terminus ad quem* d'un mouvement, mais que « *a* » ou « *a* être » n'est pas ce *terminus ad quem*, car il était antérieur et ne s'oppose pas au *terminus a quo*, mais constitue le sujet commun à l'un et à l'autre. Ensuite, objecte-t-on, ce qui, dans la nature, est avant quelque chose, n'est pas ce quelque chose, mais se distingue de lui : or « Pierre » et « Pierre être » sont, dans l'ordre naturel, antérieurs à « Pierre être blanc ». En outre, ce qui est causé effectivement par une chose par laquelle n'est pas causé *a*, n'est pas *a*, or « *a* être chaud » est causé effectivement par le calefactif *e* parce que *e* fait causalement « *a* être chaud », mais *a* ou « *a* être » n'est pas causé affectivement par *a*, tandis que « *a* être chaud » est effectivement causé par *b*. En outre, *a* ou « *a* être » n'est pas l'effet formel de la blancheur elle-même, tandis que « *a* être blanc » est un effet formel de la blancheur elle-même, qui est sa cause formelle. En outre, si la seconde conclusion était vraie, objecte-t-on, il s'ensuivrait que « *a* être un homme », « *a* être blanc », « *a* être carré », « *a* être chaud », « *a* être en haut », etc., seraient simplement la même

chose, puisque toutes ces choses seraient égales à *a*. Or, dit-on, ce serait faux pour de multiples raisons: tout d'abord, chacune de ces choses est causée effectivement par une chose par laquelle n'est pas causée une autre; ensuite, « *a* être blanc » est le terme en soi du blanchissement et non de la caléfaction, tandis qu'« *a* être chaud » est le terme en soi de la caléfaction, et non du blanchissement, et réciproquement; ensuite, chacune de ces choses est la cause d'une chose dont une autre n'est pas la cause; en outre, « être blanc » est attribué à *a* formellement par la blancheur tandis que « être chaud » n'est pas attribué formellement à *a* par la blancheur, et réciproquement « être chaud » est attribué formellement par la caléfaction, mais non « être blanc » en outre « *a* être blanc » est possible sans chaleur ou avec une chaleur limitée, mais non « être chaud ». En outre, si le conséquent précité était vrai, dit-on, « Pierre percevoir », « Pierre intelliger » et « Pierre aimer » seraient la même chose, comme tous égaux à Pierre lui-même, ce qui serait faux, vu qu'on perçoit par le sens, et non par l'intellect, que percevoir est organique et moins noble qu'intelliger, qu'« aimer » est libre et méritoire, mais non pas « percevoir », et que « mieux percevoir » n'est pas « mieux intelliger » ni « mieux aimer ». De plus, dit-on, aimer et haïr seraient alors la même chose, tout comme haïssant et aimant, haïr et être haï, haïssant et haï, ce qui serait faux, à la fois parce que être aimé et être haï ne sont pas en notre pouvoir, tandis qu'aimer et haïr le sont, et quant aux divers objets, parce que « aimer *b* » peut être licite, tandis que « haïr *c* » est illicite et défendu. L'on ajoute encore, pour démontrer la fausseté du conséquent précité d'après lequel « *a* être blanc », « *a* être chaud », etc. seraient la même chose, que « Pierre aimer *b* » est bon et est un précepte, donc est licite et digne de louanges, mais que « Pierre être » ou « Pierre courir » ou « Pierre être blanc » ou « être ivre » ne sont pas bons ni des préceptes, ni dignes de louanges, et que le dernier est même défendu et vitupérable. D'où il apparait que ce qui est défendu ou prescrit en soi ou directement, n'est rien d'autre qu'un signifiable par un complexe, et non pas une chose signifiable par un incomplexe, sans quoi la même chose serait à la fois recommandée et défendue: ce qui confirme ce qui précède, c'est que « Pierre être pécheur » est haï et réprouvé de Dieu et ne vient pas de Dieu ni ne doit lui être imputé, tandis que « Pierre être

homme » vient de Dieu et n'est pas réprouvé par Dieu, mais au contraire doit être attribué à Dieu. D'où l'on peut arguer que « l'acte *b*, positif en acte, être mauvais et vicieux » n'est pas l'acte positif *b*, car Dieu est la cause de cet acte positif et lui donne l'être puisqu'il est la bonté selon la nature, tandis que Dieu ne fait pas causalement « cet acte être mauvais » et n'est pas cause de ce que l'acte soit mauvais, car alors il serait la cause du péché et la faute devrait lui être attribuée et imputée. L'on dit enfin que si le conséquent précité était vrai, « Pierre être entendant » et « Pierre être aveugle » seraient la même chose, car identiques à Pierre, ce qui serait faux, car « avoir le sens de l'ouïe » lui est un bien naturel ; et que « mouvoir » et « être mu », « agir » et « pâtir », seraient aussi la même chose, ce qui serait aussi faux, parce qu'Aristote¹ a dit le contraire, et que, d'autre part, agir est plus noble que pâtir, tandis que la chose qui agit n'est pas toujours plus noble que ce sur quoi s'exerce son action, et que quelquefois même elle est moins noble, comme l'eau lorsqu'elle corrompt le feu.

On objecte encore contre la seconde conclusion en général que, si celle-ci était adoptée, « le péché être compris, défendu, blâmé, puni » serait « le péché », et « le faux être opposé au vrai » serait « le faux » ; que « le corps *a* être blanc » est composé d'un corps et de la blancheur, donc n'est pas « le corps » ; que « tout homme être blanc » et « tout homme blanc » ne sont pas la même chose et que donc « Pierre être blanc » et « Pierre blanc » ne sont pas davantage la même chose, puisque ces deux expressions ont entre elles le même rapport que les deux autres.

Ces arguments sont rétorqués par André de Neufchâteau.

*
* *

Dans une seconde question de la seconde distinction, André de Neufchâteau se demande si seule la vérité affirmative est l'objet en soi de l'assentiment selon lequel nous affirmons formellement que Dieu est un par essence et trois par sa personne. Oui, disent les uns, car il n'y a pas d'autre objet de notre assen-

¹ *Phys.* III (3), 202 b. Didot II, 276, 18.

timent que celui auquel nous donnons cet assentiment c'est-à-dire que la proposition véridique en réalité ou en apparence ; nous donnons en effet notre assentiment à ce que nous approuvons, et nous le refusons à ce que nous nions, or c'est l'énonciation seule que nous approuvons ou que nous nions. D'autres soutiennent la thèse opposée, disant que par l'assentiment de la foi nous donnons notre assentiment à ce que et à quoi, en tant qu'objet en soi, nous croyons par un assentiment de ce genre, c'est-à-dire à « Dieu trois et un ».

Première conclusion : l'objet en soi de l'assentiment et du jugement par lesquels nous sommes d'avis ou nous jugeons « Dieu être trois quant à la personne », n'est pas une proposition ni une appréhension complexe signifiant « Dieu être trois et un », et il est de même des autres jugements et des propositions qui correspondent à ceux-ci. En effet, l'objet en soi du jugement par lequel je juge « Dieu être trois » est nécessaire et éternel ; je juge en effet « Dieu être éternellement et nécessairement trois », or aucune proposition ou signe signifiant cela d'une manière complexe n'est nécessaire ni éternel. En outre, ce qui par moi est jugé en soi objectivement par un jugement de ce genre est situé hors de l'âme, le rôle de l'intellect étant nettement délimité. En outre, l'objet en soi de l'appréhension complexe par laquelle j'appréhende formellement « Pierre être » est hors de l'âme, donc il en est de même du jugement, car j'appréhende et je juge directement la même chose en soi lorsque j'appréhende et que je juge que lorsque j'appréhende seulement « Pierre être », et dans les deux cas le « Pierre être » est pris personnellement et pour la même chose. En outre, l'objet en soi du jugement et de l'assentiment existait avant mon appréhension ou mon jugement, puisque je juge, en disant « *a* être », que « *a* être » préexistait à mon jugement et existera après lui. En outre, l'objet en soi de l'assentiment et du jugement par lequel je juge « *a* avoir été » ou « devoir être de telle manière » n'est pas la proposition, l'appréhension ni un signe complexe formé ou à former, il en est donc de même de l'objet en soi du jugement par lequel je juge « *a* être de telle manière ». Ce qui confirme ce qui précède, c'est que l'objet en soi de l'assentiment et du jugement portant sur un souvenir n'est pas la proposition que forme celui qui juge ainsi, car l'objet en soi du souvenir

et ce dont je me souviens objectivement sont passés. En outre, l'objet en soi du jugement négatif n'est pas la proposition négative, on doit donc en dire autant du jugement affirmatif. En outre, ce qui est l'objet en soi d'un jugement intellectuel est connu par les sens et l'expérience, je juge en effet intellectuellement avec, comme base, ce que je vois ou ai vu expérimentalement et par les sens, et, si je juge ainsi, c'est que je puis témoigner « en être ainsi » parce que j'ai vu « être ainsi », par exemple « Pierre courir ». En outre, je juge la même chose aujourd'hui qu'hier quand je juge et je crois « Dieu être trois », mais je ne jugerais pas la même chose si la proposition était l'objet de la connaissance, car la proposition formulée par moi hier n'est pas la même que celle que je formule aujourd'hui. En outre, l'objet de mon jugement et du tien est le même en soi, puisque nous jugeons absolument la même chose, et que nous faisons porter notre témoignage entièrement sur les mêmes choses, tandis que ma proposition et la tienne ne sont pas les mêmes, puisque ta pensée ne peut se porter sur mes actes : d'où, si la thèse contraire à celle d'André était adoptée, jamais deux hommes ne jugeraient ni ne croiraient la même chose, et leurs témoignages ne pourraient jamais concorder. En outre, dit André, je puis être maintenant certain de ce dont je doutais antérieurement, mais l'appréhension complexe n'est pas la même maintenant qu'auparavant, puisque maintenant elle est intuitive et évidente : si je suis certain, c'est en effet que je sais maintenant « en être ainsi ». En outre, je donne objectivement mon assentiment à la même chose que celle à laquelle Platon refuse le sien, mais Platon ne refuse pas son assentiment en soi et objectivement à la proposition que je formule, puisqu'il ne peut rien par mon intermédiaire.

Certains répondront que la proposition est en soi l'objet de l'assentiment, non pas en tant qu'elle est une qualité naturelle, mais en tant que signe, reproduction et image d'une autre chose : ce contre quoi l'on peut arguer en premier lieu que si l'on dit que l'on juge la même chose d'une manière équivalente quand les signifiés des complexes sont les mêmes, alors ou bien ces jugements porteront sur le signifié et non sur les propositions, ce qui confirmerait le point de vue de l'auteur, ou sur les propositions seules et non sur leur signifié, ce qu'André a démontré impossible dans ce qui précède, ou sur la proposition

et son signifié simultanément, ce qui ne peut être admis, dit-il, parce que cette dualité d'objet serait superflue, que s'il en était ainsi nous pourrions ne juger qu'en partie la même chose concernant le même objet et que nous ne pourrions nous contredire ; le Docteur très ingénieux objecte également contre l'opinion émise par certains sur la proposition, objet, selon eux, de l'assentiment en tant qu'image d'un autre objet (le signifié), que si un jugement de ce genre se comporte objectivement par rapport à un signe complexe a existant dans l'esprit, alors ou bien l'intellect qui juge emploie a comme un complexe en lui-même, en y fixant et terminant son jugement, ou bien il n'en est pas ainsi et alors il l'emploie comme tenant lieu d'autre chose, donc d'un signifié. Autre objection : nous jugeons, vous et moi, proportionnellement et uniformément la même chose, or nous appréhendons la même chose d'une manière formelle quand j'appréhende « Pierre être en tel lieu », et alors nous portons aussi témoignage sur la même chose, numériquement et formellement.

Poursuivant son argumentation générale en faveur de sa première conclusion, André de Neufchâteau ajoute que ce sur quoi porte notre jugement est un objet ou une partie d'un objet, mais aussi une chose extérieure signifiée, car c'est en montrant telle chose en tel endroit que je juge « cette chose même être telle manière ». Enfin, « Pierre être blanc » est en soi l'objet du jugement, et est ce à quoi je donne objectivement mon assentiment, or « Pierre être blanc » n'est pas un signe complexe véridique, mais un intelligible hors de l'âme, puisqu'il est antérieur au complexe et la cause de sa vérité.

Deuxième conclusion : l'affirmation véridique « Dieu est trois et un » n'est pas l'objet total ni partiel du jugement ou de l'assentiment par lequel nous jugeons formellement et adéquatement et nous donnons notre assentiment à « Dieu être trois et un ». Ce qui prouve que l'un de ces assentiments est antérieur à l'autre et constitue la cause de celui-ci, c'est que justement parce que je juge et que je donne mon assentiment à « le complexe a être vrai ou être conforme à son signifié », que je juge et estime qu'il y a égalité entre complexe et signifié. Juger, en effet, « tel signe être conforme à la chose » présuppose un jugement par lequel on juge « en être ainsi » (*sic esse*) quant à la

chose (*a parte rei*), et il en est de même du complexe oral ou écrit, si l'on juge qu'il est vrai.

L'examen de cette conclusion amène André de Neufchâteau à se demander quel est cet intelligible, cet être ou cette chose à laquelle je donne mon assentiment. Cette question, répond-il, peut être comprise de diverses manières. En premier lieu, si l'on entend par là demander quel est cet intelligible représenté objectivement par cet assentiment, ou bien à quoi aboutit objectivement cet assentiment, il faut répondre que c'est tout cet intelligible auquel aboutit cette appréhension complexe à laquelle il correspond et est conforme, par exemple « cet homme dormir » et « cet autre homme dormir » et ainsi de suite de chacune des choses qui sont des intelligibles en acte ou en puissance. Et il ne s'ensuit donc pas que par cet assentiment je donne formellement mon assentiment à « cet homme dormir », car cette proposition voudrait dire que je donne un assentiment singulier conforme à la proposition « cet homme dort », et que je juge d'une manière déterminée et distincte « cet homme dormir » ; et il ne s'ensuit même pas que pour la vérité de ce jugement et de cet assentiment il soit nécessaire « cet homme dormir », car « cet homme dormir » est signifié par une appréhension ou un assentiment de ce genre d'une manière confuse et indéfinie ou particulière, de sorte qu'aucun de ces signifiés n'est requis pour la vérité de cette appréhension et de ce jugement, et que n'importe lequel suffit, ce qui revient à dire que pour que cette appréhension ou ce jugement soient vrais, il est requis que « tel ou tel animal dormir ». Mais si, en second lieu, l'on entend par la question précitée demander quel est l'être ou l'objet intelligible pour lequel cet assentiment se trouve vérifié, et qui se comporte de telle manière qu'il vérifie suffisamment ce jugement, il faut répondre que c'est « cet homme dormir qui réellement dort ». Et il ne s'ensuit pas qu'ainsi on donne formellement son assentiment à « tel homme dormir », ni qu'on appréhende formellement « tel homme dormir », bien que ce qu'est « cet homme dormir » soit en quelque manière signifié par cette appréhension commune. Par suite, l'argument peut être retourné contre ceux qui affirment que cet objet est un signifiable par complexe, représenté par cet assentiment. Ce qui est jugé objectivement, disent-ils, sera en effet le signifiable par complexe qui vérifie ce jugement. Or

« Pierre dormir » est le signifiable par complexe pour lequel se vérifie ce jugement, donc « Pierre dormir » sera l'objet intelligible jugé en soi par ce jugement, donc par ce jugement l'on juge bien « Pierre dormir ». Cela est faux, car, comme ces auteurs le disent eux-mêmes, l'objet du jugement et du doute serait alors le même.

Troisième conclusion : l'objet en soi de l'assentiment et du jugement par lequel on approuve et l'on juge que Dieu est trois en une même personne, est l'intelligible signifié par ce complexe véridique, par exemple « Dieu être trois », en prenant ce dictum personnellement et significativement, et il en est de même des autres propositions en discours direct portant sur des choses extérieures, ainsi que des assentiments et jugements correspondants. En effet, ou bien cet objet est la proposition elle-même, ou bien son signifié : or nous avons vu plus haut que ce ne pouvait être la proposition elle-même.

Quatrième conclusion : l'objet en soi adéquat du jugement et de l'assentiment par lesquels l'intellect approuve et juge formellement et adéquatement que Dieu est trois en une personne, n'est pas un intelligible, signifiable par complexe, distinct de toutes les choses et de tous les êtres signifiables par incomplexe. En effet, l'objet en soi est l'intelligible signifié par le dictum « Dieu être trois », mais ce dictum est « Dieu étant trois » et n'est pas un intelligible distinct de toutes les choses signifiables par incomplexe, ainsi qu'André l'a maintes fois prouvé, dit-il, dans ce qui précède. Et c'est aussi à cause de la pluralité des actes judicatifs qu'il ne faudrait pas admettre un tel intelligible signifiable par complexe, distinct de tous les êtres signifiables par incomplexe ; en effet, c'est absolument le même intelligible signifiable par complexe qui correspond à la certitude, au doute ou à l'ignorance concernant la même chose, donc, en raison même de cette diversité dans les actes, il ne faut pas créer une pluralité correspondante d'objets signifiables par complexes.

Un certain nombre d'objections ont été soulevées contre la troisième et la quatrième conclusions précitées. Elles vont permettre à André de Neufchâteau de préciser encore davantage sa théorie de l'objet de la connaissance. Tout d'abord, dit-

on, s'il en était comme le dit le Docteur très ingénieux, notre foi ne porterait sur rien et par la foi nous ne croirions à rien, ce qui serait faux, puisqu'alors la foi serait vaine. Ensuite, il s'ensuivrait qu'un jugement pourrait être vrai et que cependant la chose jugée par ce jugement pourrait être impossible, et qu'un jugement pourrait être faux, tandis que l'objet jugé en soi serait nécessaire. En troisième lieu, dit-on, l'objet suffisant et conforme du jugement et de l'assentiment se trouve dans la réponse adéquate à la question par laquelle on demande ce qu'un homme croit, juge et ce à quoi il donne son assentiment; si au contraire, dit-on, la réponse ne convient pas à la question, son contenu ne constituera pas l'objet du jugement ni de l'assentiment. Or on ne peut répondre adéquatement à cette question par aucune chose extérieure exclusivement signifiante par un complexe, car on ne s'exprime pas d'une manière convenable en disant « je donne mon assentiment à la pierre », ou « je juge et je crois la pierre », mais bien en disant : « je juge et je crois la pierre être » ou « être de telle manière ». André répond que la question « Que juge-t-on ? » ne porte pas seulement sur la matière objective, mais aussi sur la forme et la qualité du jugement. Aussi, si l'on demande quel est l'intelligible qui est jugé et cru objectivement, faut-il répondre que c'est là une question tronquée, car à proprement parler je ne juge ni ne crois quelque intelligible, mais je juge et je crois « un intelligible être ou ne pas être de telle manière ». Si donc nous voulons poser la question d'une manière convenable et parfaite, il faut demander quel est l'intelligible que je juge objectivement être ou ne pas être, et alors l'on doit répondre que c'est par exemple Pierre ou « la pierre »¹. Et si l'on demande ce qui est en soi, d'une manière complète et adéquate, jugé et cru par le jugement par lequel je juge « Pierre être blanc » ou que Pierre est blanc, André nous dit que la question fournit ce qu'on cherche et répond à ce qu'elle demande : c'est en effet « Pierre être blanc » ou « que Pierre est blanc », car il ne peut être répondu de la manière la plus convenable et explicative que par le complexe conforme au jugement ou par le dictum qui lui correspond : on a donc ainsi et on fournit ce qu'on cherche. Mais si l'on demande ce qu'est « Pierre être blanc »

¹ C'est-à-dire des complexes.

continue André, ce qui précède doit fournir les éléments de la réponse. Ou bien en effet l'on cherche par là quelle chose est ou fut « Pierre être blanc », ou bien, presque par une définition, ce qu'est « Pierre être blanc ». Les adversaires d'André diront alors que cela confirme leur point de vue, puisque si je ne juge pas *a* mais « *a* être de telle manière », « *a* être de telle manière » est donc, disent-ils, un intelligible distinct de *a*. Le Docteur très ingénieux leur répond en niant leur conséquence : ce n'est pas là, dit-il, juger et ne pas juger la même chose, mais c'est avoir ou ne pas avoir un jugement conforme à une cognition purement in complexe qui n'est ni véridique ni « falsidique » ; par exemple, je juge « un certain homme être bon », et je ne juge pas « Pierre être bon », mais j'en doute ou je l'ignore, bien que « Pierre être bon » soit, en fait, « un certain homme être bon » ; de même aussi, je juge « Pierre être coloré » et je ne juge pas « Pierre être blanc » ou jaune, bien qu'en fait l'un équivale à l'autre. L'on peut, par ailleurs, dit André de Neufchâteau, répondre de différentes manières à la question par laquelle on demande ce qui est en soi et adéquatement jugé par le jugement par lequel je juge que *a* est de telle manière. Ou bien, en effet, il s'agit de savoir quel intelligible est produit, représenté ou montré d'une manière objective, finale et complète par l'acte du jugement et de l'assentiment, ou bien par quel intelligible se vérifie ou est reconnu faux ce jugement, ou bien ce qu'est l'intelligible « *a* être de telle manière », c'est-à-dire ce qu'est l'intelligible par lequel se vérifie *personaler* le dictum expliquant suffisamment l'objet jugé. Dans le premier cas, il faut répondre que ce sont tous les intelligibles signifiés par le complexe conforme au jugement ou par ses parties, qui sont produits par l'acte du jugement et de l'assentiment. Dans le second cas, il faut répondre que l'intelligible par lequel le jugement est reconnu vrai ou faux est « cette chose être de telle manière » ou « cet intelligible tel qu'il est ». Dans le troisième cas, il faut répondre que l'intelligible « *a* être de telle manière » est tantôt un être présent en acte lorsqu'il est un jugement vrai, affirmatif, catégorique et au présent, tantôt seulement un être en puissance, tantôt quelque chose de passé, tantôt quelque chose de futur, tantôt il n'est rien du tout en acte ni en puissance, et alors il n'existe aucun intelligible par lequel se vérifie ce jugement ou la proposition

qui lui est conforme, de même qu'en ce cas à un dictum de ce genre ne correspond pas un intelligible par et pour lequel il se vérifie.

Une quatrième objection contre la troisième et quatrième conclusions d'André de Neufchâteau est la suivante : si ces conclusions étaient vraies, il s'ensuivrait, dit-on, que celui qui juge, croit et approuve que Dieu est trois, et celui qui juge que Dieu n'est pas trois, jugeraient et croiraient tout à fait la même chose et donneraient d'une manière précise leur assentiment à une chose tout à fait la même : d'où il résulterait que des jugements contraires et contradictoires seraient également vrais. A cette objection, André répond que celui qui veut « *a* être de telle manière » et celui qui veut « *a* ne pas être de telle manière » ne veulent pas, à proprement parler, la même chose, car l'objet, étant tel ou de telle manière qu'il est, correspond à la volition d'un seul et est conforme à l'acte d'un seul, son affirmation est l'accomplissement d'une seule volition, et il ne s'énoncerait pas de la même manière par rapport à une autre volition. Pour confirmer ce qui précède André ajoute que si, par « l'objet jugé être énoncé », l'on entend l'objet tel qu'il doit être pour que le jugement soit vrai, l'on admet négativement que cet objet jugé soit énoncé à la fois par celui qui veut « *a* être de telle manière » et par celui qui veut « *a* ne pas être de telle manière », mais alors il est impossible d'énoncer un tel intelligible, qui ne peut correspondre à un autre jugement. Mais si l'on entend par « intelligible » ce qui termine matériellement et objectivement ce jugement, alors André accorde que cet intelligible est aussi bien l'objet de « *a* être de telle manière » que de « *a* ne pas être de telle manière », mais il n'en résulte pas, dit-il, que l'une et l'autre choses soient vraies, car cet objet n'est pas entièrement tel qu'il serait nécessaire qu'il soit pour que le jugement soit vrai et, pour le même objectif matériel, il y a un jugement vrai et un jugement faux. De même que l'assentiment et le dissentiment portent sur un intelligible, même complexe, tout à fait le même, et que cependant l'assentiment donné à cet intelligible est un jugement vrai, tandis que le dissentiment y relatif est un jugement faux, de même c'est par les mêmes choses prises matériellement et objectivement, qu'il se vérifie que Sortes n'est pas Platon et qu'il est reconnu faux que Sortes est Platon.

La cinquième objection aux troisième et quatrième conclusions d'André de Neufchâteau est la suivante : s'il en était ainsi, dit-on, il s'ensuivrait qu'on donnerait en même temps et entièrement son assentiment et son dissentiment à la même chose ¹, et qu'on croirait et refuserait de croire la même chose. Car, dit-on, si l'on donne son assentiment à « Dieu est » et qu'on le refuse à « Dieu n'est pas », l'objet ne pourra être que la chose qui est « Dieu » puisque, selon André de Neufchâteau, il ne peut être ni une autre chose, ni une proposition, ni un signifiable par complexe distinct des intelligibles signifiables par incomplexes. Or, pour que cette objection soit vraie, répond le Docteur très ingénieux, il ne faudrait pas seulement que l'intelligible, objet de l'assentiment, soit l'objet matériel du dissentiment tel qu'il est représenté par le jugement par lequel ce dissentiment se termine, sur lequel il se porte objectivement et matériellement et vers lequel il tend, mais il faudrait encore avoir en même temps un assentiment et un dissentiment conformes à un même complexe, c'est-à-dire l'assentiment et le dissentiment qui lui est contraire, et il faudrait en outre que l'objet, absolument identique pour tous deux, soit à la fois un être tel que par sa complexion même il soit nécessaire que la proposition et le dictum qui lui est conforme soient vrais et correspondent à cet assentiment, et un être tel que, par sa complexion même, il soit nécessaire que la proposition et le dictum conforme à ce dissentiment soient rendus vrais, c'est-à-dire qu'il faudrait que « *a* être de telle manière » soit la même chose que « *a* ne pas être de telle manière », que par conséquent « *a* étant de telle manière » soit identique à « *a* n'étant pas de telle manière », ce qui serait faux. Si l'on veut dire, continue André, que la chose « Dieu est » est l'objet matériel de ce jugement et qu'il n'y a aucun autre intelligible qui ne soit aussi l'objet de l'assentiment par lequel on approuve que Dieu est, cela peut être admis de l'objet matériel en soi, terminant à proprement parler l'intellection, mais il ne s'ensuit pas que je donne et refuse mon assentiment à la même chose, car cet objet matériel n'est pas un être identique à l'être qui, par sa complexion même, exige que la proposition et le dictum conformes à ce dissentiment soient vrais. Mais si par la proposition « Dieu est

¹ L'objection émane de Grégoire de Rimini. Cf. *supra*, p. 26.

l'objet total de ce dissentiment », j'entends, dit André, que Dieu est étant et se comportant suffisamment tel et de telle manière qu'il est identique à l'objet tel que, par sa complexion même, il suffirait totalement à vérifier le dictum conforme, alors, affirme-t-il, cette proposition ne saurait être admise ; bien plus, aucun intelligible ne lui correspond ni ne peut lui correspondre, si ce n'est par similitude et au figuré. Ce qui empêche André d'admettre, quant à sa conséquence, le cinquième argument de ses contradicteurs, c'est aussi que, pour refuser son assentiment et sa croyance à Dieu, il ne faut pas seulement que Dieu soit l'objet matériel final de mon dissentiment, mais aussi que j'aie un jugement non conforme aux dicta de Dieu et contraire au jugement conforme à ces dicta. Je juge et j'approuve « un certain homme être bon » et je ne juge pas mais je doute « Pierre que voici être bon » et cependant il se trouve que « Pierre être bon » est en réalité « un certain homme être bon », et s'il en était ainsi je pourrais douter de l'intelligible signifiable par complexe qui est celui par lequel se vérifie ma certitude et mon jugement certain. On pourrait dire pareillement que « Dieu être d'une puissance infinie » ne serait pas « Dieu être d'une certaine puissance » et que « Pierre se mouvoir » ne serait pas « Pierre se mouvoir rapidement ». La réponse à donner est donc qu'on peut admettre, dans un sens large, qu'on donne et qu'on refuse objectivement et matériellement son assentiment à la même chose, d'une manière et selon des prédicables différents.

Les autres arguments invoqués contre la troisième et la quatrième conclusions d'André de Neufchâteau présentent moins d'intérêt. Le sixième dit que, s'il en était comme le dit André, l'on donnerait son assentiment et sa croyance au diable aussi fermement qu'à Dieu, car quand on formule le complexe « le diable est le diable » on ne le croit et ne l'approuve pas moins que le complexe « Dieu est Dieu », or l'objet du premier de ces jugements n'est rien d'autre que la chose qui est le diable, de même que l'objet du second assentiment n'est rien d'autre que la chose qui est Dieu.

§ II. — LES CRITIQUES DE BONSEMBIANTE

Bonsembiante (alias Bonsemblante) Beduarius, frère utérin du Cardinal Bonaventura de Peraga (l'un et l'autre Padouans, mais le premier d'ascendance paternelle hongroise, selon le Cardinal Ehrlé ¹), naquit le 3 juin 1327, devint ermite de Saint-Augustin, écrivit peu avant 1363 son *Commentaire des Sentences* dont il est fait fréquemment mention, en même temps que de ceux de Jean de Bockingham et de Rogerius Rosetus ², dans les ouvrages de Jean de Bâle, et mourut le 28 octobre 1369 ³, date à laquelle le Cardinal Bonaventure reçut pour le décès de son demi-frère une lettre de condoléances de Pétrarque ⁴.

Le *Codex latinus monacensis* 26.711 (provenant du monastère des ermites de Saint-Augustin de Rastibonne) et le *Cod. Vatic. lat.* 981 ⁵ (de la page 91 à la page 105, après les *Determinationes* de Johannes a Ripa), contiennent les *Quatuor principia* de Bonsembiante, qui sont les suivants : la divine connaissance du Verbe, productrice de toute vérité représentée en Lui, a-t-elle été de toute éternité une évidence infaillible ? — Est-ce seulement par le Verbe immuable que la Puissance créée a produit des créatures existantes ? — La connaissance de tous les futurs contingents a-t-elle été communiquée à l'âme unie au Verbe ? — Les choses futures révélées dans le Verbe sont-elles présentes d'une manière infaillible aux esprits béatifiés ?

De ces *principia*, qui consistent en une discussion entre bacheliers franciscain, carmélite, cistercien, dominicain, clunisien et de la Sorbonne, c'est surtout dans le troisième qu'est traitée la question faisant l'objet de la présente étude.

¹ Cardinal EHRLÉ, *Der Sentenzkommentar Peters von Kandia*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 9, Münster 1925.

² D'après Ehrlé, Rosetus aurait écrit son *Sententiaire* avant 1381. Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, p. 9, note 28.

³ WERNER, *Der Augustinismus der späteren Mittelalters*, Wien, 1883, p. 11.

⁴ Cf. OSSINGER, *Bibliotheca augustiana* (Augsbourg, 1768), pp. 143 sqq., et p. 146, la liste des œuvres de Bonsembiante.

⁵ Contrairement à Ehrlé, nous suivons ici ce second manuscrit.

⁶ Je lis bien dans le *Cod. Vatic. lat.* 981 : *beatificatis spiritibus* et non *beatificatus* seulement, comme l'a fait EHRLÉ, *op. cit.*, p. 54.

*
* *

La discussion porte tout d'abord sur le point de savoir si des signifiabiles par complexes, composés des mêmes termes, différent suivant qu'ils sont au présent ou au futur. Le bachelier des frères prêcheurs donne à cette question une réponse affirmative : « Dieu pourra ne pas avoir créé le monde » et « Dieu a pu ne pas avoir créé le monde », sont, dit-il, des complexes différents. Bonsembiante ne partage pas cette opinion : « le signifiable par complexe demeure le même malgré la diversité des temps, dit-il, et c'est ce qui fait qu'il est vrai ¹ ». La passion du Christ, par exemple, est, a été et sera un signifiable par complexe vrai « sous n'importe quelle forme de complexion ». Retenons ce dernier mot : Bonsembiante l'emploie ici dans un autre sens que Buridan ² ou Albert de Saxe ³ quand ils opposent la *complexio distans* (*homo albus*) à la *complexio indistans* (*homo non albus*). Il entend par là la manière dont les termes sont distribués dans un complexe. On a cependant nié, continue Bonsembiante, que « *a* être » soit identique à « *a* avoir été », en prétendant qu'on devrait alors dire aussi que « *a* être ici » est égal à « *a* être là ». Pour notre auteur, cet argument n'a pas de valeur ; « Adam être » et « Adam avoir été » sont bien une seule et même chose, même en matière contingente, car si Dieu recréait Adam, il serait également vrai de dire « Adam avoir été, être et devoir être ».

Bonsembiante mentionne deux objections contre l'identité du signifiable par complexe dans le temps.

En premier lieu, dit-il, on argue que « l'Antéchrist ne pas être » n'est jamais « l'Antéchrist être » mais que « l'Antéchrist devoir être » est « l'Antéchrist ne pas être », que donc « l'Antéchrist devoir être » n'est jamais « l'Antéchrist être ». On argue, en second lieu, que « devoir être » et « être » sont des contraires, donc ne peuvent former une seule et même chose. Bonsembiante répond que, de ce que le blanc et le noir sont des contraires, il ne résulte pas que le blanc ne puisse jamais être noir.

¹ Cod. Vatic. lat. 981, f^o. 99^v.

² *In Méta.* IV, qu. 14, f. XXIII^v A.

³ *Quaest. s. Occ. Perierm.*, imprimées en même temps que l'*Expositio aurea* d'Ockham à Bologne en 1496, qu. 2, *De nomine*.

Si le signifiable par complexe est ainsi en dehors du temps considéré par rapport à nous, on doit ajouter, dit Bonsembiante, que « Dieu être » en tant que signifiable par complexe, et à supposer que le « être » soit pris comme verbe et non comme substantif¹, n'est pas une entité, comme le serait un incomplexe, ni, par conséquent, susceptible d'aucune perfection finie ou infinie. Contre cette assertion, de nombreux arguments peuvent cependant être invoqués, et Bonsembiante ne manque pas de les examiner en détail, après les avoir fait exposer par le bachelier des Frères Mineurs.

Tout d'abord, dit-on, « Dieu être » n'est pas moins quelque chose que « Dieu être distinct de la créature ». Or l'article de M. le Cardinal², déclare qu'il est faux et scandaleux de dire que l'[intelligible] signifiable par le complexe « Dieu et la créature se distinguent » n'est rien. Donc, conclut-on, « Dieu être » est aussi une entité. Cet argument a donné naissance à différentes interprétations du mot « rien ». Ou bien celui-ci s'oppose à « quelque chose », et par conséquent le signifiable par complexe est une entité ou des entités, et Grégoire a démontré qu'il ne pouvait être plusieurs entités. Ou bien le mot « rien » s'oppose à « signifiable par un complexe vrai », mais cette hypothèse ne saurait être prise en considération, car en ce cas l'article de M. le Cardinal serait sans utilité, puisque personne n'a jamais soutenu qu'il soit faux de dire que Dieu se distingue de la créature. L'article est donc bien dirigé, dit Bonsembiante, contre ceux qui prétendent que le signifiable par complexe n'est ni une ni plusieurs entités signifiables par incomplexes, soit par identité, soit par illation. Mais il convient de bien préciser les divers sens du mot « entité ». Le verbe « se distingue » peut, en effet, être compris affirmativement ou négativement ; même s'il est entendu dans ce second sens, il ne faut pas cependant en inférer que le complexe visé par l'article constitue une ou plusieurs entités, si ce n'est en raison de la matière sur laquelle il porte. De ce que *a* se distingue de *b*, il ne s'ensuit pas forcément que *a* soit, ni que *b* soit : il suffit que *a* ne soit pas *b*, ce qui peut être même si ni *a* ni *b* ne sont dans la nature. Si donc par impossible, il n'y avait ni Seigneur ni créature,

¹ Nous lisons ici dans le *Cod. Vatic. lat.* 981, p. 103, *nominaliter* et non *notionaliter* comme l'a fait le Cardinal Ehrle.

² Cf. *supra*, pp. 39, 40, note 2, 86, 97 et 105.

cependant, d'après cette opinion, « le Seigneur être distinct de la créature » resterait vrai, ce qui, d'ailleurs, en l'espèce, s'empresse d'ajouter Bonsembiante, effrayé de sa hardiesse, serait faux parce que « le Seigneur être distinct de la créature » suppose nécessairement « Dieu être ». Ces considérations amènent l'auteur à interpréter comme suit l'article du Cardinal : celui-ci, dit-il, a été fait à juste titre contre ceux qui refusent d'admettre que les signifiants par complexes soient des entités. En effet, « le Seigneur être distinct de la créature » n'est sans doute pas formellement ni identiquement une ou plusieurs entités signifiants par complexes, mais il est cependant, par illation, une entité qui, par conversion, implique l'être. C'est dans ce sens, conclut Bonsembiante, que le mot « rien » doit être entendu, dans l'article, comme s'opposant à une entité.

Un second argument contre l'idée exprimée par Bonsembiante que le signifiant par complexe n'est pas une entité susceptible de perfection, s'énonce comme suit : si réellement, comme le dit l'article, « il est faux et scandaleux de dire que « Dieu être distinct de la créature » n'est « rien », il est aussi faux et scandaleux de dire que « le Seigneur être » n'est rien. Bonsembiante répond à cette objection de la même manière qu'à la précédente.

L'entité, argue-t-on en troisième lieu, n'est pas moins vraie que la chose et l'être, or le signifiant par complexe est une chose et un être selon Grégoire de Rimini, donc il est aussi une entité. Bonsembiante nie l'antécédent de ce syllogisme.

Tout intelligible, dit-on en quatrième lieu, non seulement possible, mais actuel, non seulement positif, mais privatif, un en soi, est une entité, or « Dieu être » est de ce genre, donc aussi une entité. On prouve la majeure en disant que toute chose positive actuelle, inhérente ou susceptible d'être inhérente à une autre chose, est une chose positive accidentelle, donc elle est une entité, donc elle est positive actuelle en soi et subsistante en soi, donc une chose substantielle positive, donc une entité substantielle, donc une substance. Bonsembiante nie la majeure et la conséquence de ce sorite : les signifiants par complexes, dit-il, ne sont pas inhérents à quelque chose, ils n'appartiennent pas à une substance première, ils ne sont ni substance ni accident.

Cinquième argument : tout intelligible positif actuel quant à la forme et un en soi est formellement d'une certaine perfection, et fini ou infini, or « Dieu être » est un intelligible de ce genre, donc il est une entité. Bonsembiante nie la majeure de ce syllogisme.

En sixième lieu, dit-on, si l'on admet, comme le fait Bonsembiante, qu'aucun signifiable par complexe n'est d'une perfection quelconque, il en résulte qu'« être de la plus haute perfection » ou « de quelque perfection très haute » n'est pas de quelque perfection, et que « contenir formellement la plus haute perfection » n'est pas une perfection et ne contient pas formellement une perfection. Bonsembiante répond en approuvant le conséquent si les infinitifs des signifiables par complexes sont pris pour des verbes, et en le niant s'ils sont pris pour des noms.

Un septième argument s'énonce comme suit : il ne serait pas moins vrai ni logique de dire qu'un signifiable par complexe est d'une certaine perfection par rapport à un intelligible, que de dire qu'il est d'une certaine bonté ou d'une certaine malignité, car il y a autant de raisons pour l'un que pour l'autre. Or la seconde de ces propositions est vraie, puisque il vaut mieux vivre vertueusement que dans le vice, écouter de bons conseils que de les négliger, etc. Donc la première proposition (« le signifiable par complexe est de quelque perfection ») est vraie aussi. Et si l'on déclare que tel signifiable par complexe est mauvais, on doit également reconnaître que tel autre est bon. A cet argument, Bonsembiante répond que l'être peut aussi bien être pris pour un signifiable par complexe que le vrai, le bon ou le parfait, et qu'on peut dire par conséquent qu'« être bon ou mauvais » est un être de même qu'il est un signifiable par complexe. Mais c'est parler improprement que de dire que ces complexes sont d'une certaine perfection ou imperfection. On pourrait en effet soutenir qu'« agir vertueusement » est une perfection bien qu'aucun signifiable par complexe ne soit une perfection formelle inhérente à quelque chose. Mais, même si l'on admet ce premier point, il ne s'ensuit pas qu'il puisse y avoir un rapport quelconque d'entité ou de non-entité entre la perfection du signifiable par complexe et celle du signifiable par incomplexe, par exemple entre « Dieu être » et « Dieu » ; et ce qui est ainsi dit de la bonté et de la

perfection des signifiabiles par complexes peut aussi être dit de leur malignité et de leur imperfection. D'après Bonsembiante, dire que les signifiabiles par complexes sont bons ou mauvais est donc une locution impropre et abusive. En réalité, le fait d'être bon ou mauvais se rapporte à celui qui agit bien ou mal, et cela arrive fréquemment par l'acquisition ou par la perte d'une qualité, bonté ou perfection, d'un signifiable par incomplexe. C'est ainsi que l'âme arrive à la perfection béatifique par le fait de voir le Seigneur et non par une qualité incomplète. Les signifiabiles par complexes ne peuvent être inhérents à quelque prédicat, ils ne peuvent pas davantage — formellement, ni par conséquent béatiquement — donner la perfection à une chose ¹.

On invoque, en dernier lieu, l'argument suivant ; aux signifiabiles par complexes il ne répugne formellement ni la dépendance ou l'indépendance, ni la contingence ou la nécessité, donc pas non plus la perfection ou l'imperfection. La nécessité et l'indépendance sont en effet des perfections *simplificiter*, et leurs contraires sont des imperfections. Par exemple « Dieu être éternel » est un signifiable par complexe indépendant et nécessaire, et « Pierre être » en est un temporel, dépendant et contingent. D'après Bonsembiante, cet argument signifie seulement que certains signifiabiles par complexes « ont un aboutissant » (*competunt*) nécessaire, tandis que d'autres « n'ont qu'un aboutissant » contingent, et c'est seulement dans ce sens qu'il serait possible de reconnaître aux premiers la qualité de parfaits, et aux seconds celle d'imparfaits.

Si les signifiabiles par complexes ne sont ni parfaits ni imparfaits, dans le vrai sens du mot, on ne peut dire davantage, d'après Bonsembiante, qu'ils soient finis ou infinis. Contre cette affirmation, on pourrait arguer, il est vrai, qu'en ce cas « donner une aumône » ne serait pas bon, puisque ce ne serait ni fini ni infini. Des énonciations telles que « mieux valoir vivre vertueusement que dans le vice » sont bien des signifiabiles

¹ Bonsembiante s'efforce ainsi de ne pas paraître adhérer aux quatre propositions (première cédula) de Nicolas d'Autrecourt, condamnées en Avignon en 1346, aux termes desquelles « on ne peut attribuer aux choses, avec évidence, un degré de perfection, *nobilitas* » (article « Nicolas d'Autrecourt » de M. VIGNAUX, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, p. 561 sqq.). Cf. GILSON, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1922, II, p. 114.

par complexes, et nullement des entités, et cependant l'un de ces complexes peut être plus grand que l'autre, on pourrait donc dire que, matériellement, ils sont finis ou infinis. Bonsembiante répond que « donner une aumône » ne peut être dit « être bon » que si l'on entend par là que « celui qui donne une aumône agit bien », et c'est dans ce seul sens qu'il est possible de dire qu'un signifiable par complexe est fini.

Dans un autre passage de ses *Principia*, Bonsembiante étudie la question de savoir si connaître « Dieu » et connaître [que] « Dieu être », ont le même sens, et si les objets de ces connaissances sont les mêmes. Bonsembiante répond par la négative. Le bachelier des Frères Mineurs estime, de son côté, que les Saints voient « Dieu être » et « Dieu » comme des objets intelligibles totalement distincts dont l'un n'est pas identique à l'autre et ne l'inclut ni formellement ni intrinsèquement. De toute façon, dit-il, si les Saints les voient comme des intelligibles du même ordre, et que l'un de ceux-ci est Dieu formellement et rationnellement, l'autre l'est aussi ; si au contraire ils les voient comme d'un ordre différent, l'un sera donc plus parfait que l'autre par essence. Bonsembiante ne se laisse pas enfermer dans ce dilemme et répond que si par « ordre » on entend le genre et l'espèce, on peut dire que de tels intelligibles ne sont ni du même ordre ni d'un ordre différent, et que le signifiable par complexe n'est d'aucun ordre puisqu'il n'est ni substance ni accident, ni genre ni espèce. On argue, il est vrai, en second lieu comme suit : ou bien les Saints voient « Dieu être » comme une chose parfaite, ou non. Dans le second cas, ils voient donc une imperfection contenant une perfection, ce qui ne peut être. Dans le premier cas, ils voient un être d'une perfection et d'une noblesse infinies, formellement et intrinsèquement, donc aussi d'une sagesse et d'une bonté infinies. Or la sagesse infinie est Dieu, donc « Dieu » se confondrait avec « Dieu être ». Bonsembiante répond qu'aucune chose n'est d'une certaine bonté, noblesse ou perfection si elle n'est pas en même temps une certaine entité. Or quand on considère « Dieu être » comme un intelligible signifiable par complexe et que le mot être est employé comme un verbe, ce complexe n'est pas une entité, donc il n'est pas d'une certaine perfection ni par conséquent égal ou inégal à Dieu.

*
**

« Il est clair, écrit le Cardinal Ehrle ¹, que notre théologien [Bonsembiante], est un vrai enfant de son temps qui est celui du plein épanouissement du nominalisme. Il suit le chemin des modernes, se rapproche du moins beaucoup plus dans sa méthode de l'Ockhamiste ² Grégoire de Rimini que de l'Egидien Thomas de Strasbourg. Nous voyons bien surgir chez lui les traits spécifiques de l'ockhamisme, d'une manière plus aigüe et plus claire encore que chez Pierre de Candie et chez Jean de Bâle. Il suffit, pour cela, de jeter un coup d'œil sur l'exploitation logico-sophistique du *complexe significabile* dans le second et le quatrième *principia*. Il y souffle bien l'esprit qui justement au cours des mêmes années conduisit Jean de Calore à ses propositions qui furent censurées : l'esprit de la recherche malsaine des nouveautés et de l'effet. »

Nous avons lu avec attention la « révocation de Maître Jean de Calore » de 1363 ; nous n'y avons rien vu qui puisse se rapporter de près ni de loin, au signifiabile par complexe. Nous ne voyons d'ailleurs pas chez Bonsembiante de « recherche malsaine de la nouveauté et de l'effet ». Le Padouan nous paraît seulement avoir pris d'une manière très souple et très fine la défense de son compatriote Grégoire de Rimini contre André de Neufchâteau. Etroitement lié avec la Cour d'Avignon, il s'efforce d'interpréter autrement qu'André de Neufchâteau la condamnation de Nicolas d'Autrecourt, de manière à ne pas la faire retomber sur Grégoire de Rimini et son école.

¹ *Der Sentenzenkommentar...*, p. 55.

² Il ressort nettement de notre étude de Grégoire de Rimini que, tout au moins en la matière qui nous intéresse ici, ce philosophe ne saurait être considéré comme un ockhamiste, ainsi que le fait le Cardinal Ehrle.

DEUXIÈME SECTION

LES POINTS DE VUE CONTEMPORAINS

CHAPITRE PREMIER

L'objectif, l'assomption et le complexe selon Meinong ¹

De même que les mots et les phrases ² ont une double fonction, celle d'exprimer nos expériences intérieures ou idées, et de signifier les objets de ces expériences, de même les propositions ³ expriment nos jugements ou nos assomptions ⁴ et signifient quelque chose d'autre. Ce « quelque chose » que nous jugeons et assumons est, selon Meinong, une entité à laquelle il a donné le nom d' « Objektiv » que, réservant pour le moment toute question de terminologie, nous traduirons en français par « objectif ». Si nous entendons par « objet » tout objet de la connaissance en général, nous dirons que les objets se divisent en deux classes : les objectifs et les objets au sens

¹ Nous avons fait dans ce chapitre de larges emprunts à l'excellent ouvrage de M. FINDLAY, *Meinong's theory of objects* (Oxford University Press, 1933, in-8°).

² Nous entendons par « phrase » le λόγος d'Aristote, c'est-à-dire plusieurs mots mis à la suite les uns des autres, mais sans qu'ils expriment nécessairement un jugement (« le cerf-bouc »).

³ Certains logiciens anglais distinguent la « sentence » qui exprime un jugement de quelque manière que ce soit, et la « proposition » qui l'exprime sous une forme déterminée, la forme aristotélicienne, sujet, copule, prédicat. Nous appellerons ici « proposition » ce que les Anglais appellent « sentence » puisque ce dernier mot ne figure pas encore dans le *Vocabulaire de la S. Fr. de Philos.*

⁴ Les jugements se distinguent des idées en ce que par essence ils emportent conviction et en ce qu'ils sont ou affirmatifs ou négatifs. Les assomptions n'emportent pas conviction, ce qui les distingue des jugements, mais sont affirmatifs ou négatifs, ce qui les distingue des pures idées (*U. A.*, p. 4).

étroit du mot (ceux qui sont exprimés par un mot ou une phrase) et qu'avec M. Findlay, pour éviter toute confusion, nous appellerons « objecta ». Tandis que nous jugeons ou que nous assumons immédiatement un objectif, nos jugements ou nos assumptions concernent médiatement des objecta. Nous n'atteignons l'objectum que par l'entremise de l'objectif. Les objectifs sont des faits quand nous pouvons dire d'eux : « c'est le cas » ; sinon, la « factualité » leur manque. Par exemple, « la table être noire » sera un objectif « factuel », si « c'est bien le cas » que la table est noire.

Les caractéristiques des objectifs selon Meinong sont les suivantes.

En premier lieu, on ne peut dire de l'objectif, comme de l'objectum, qu'il est ou n'est pas, mais qu'il est étant ¹, (objectif simple : « il y a de la neige ») ou « étant tel » ² (objectif d'inhérence : « la neige être blanche ») ³. En outre on ne peut dire de l'objectif « la neige être blanche » ⁴, comme de la proposition, qu'il veut dire quelque chose, ni qu'il signifie quelque chose ni qu'il correspond à quelque chose ni qu'il prédique quelque chose de quelque chose : il n'est pas une activité mentale susceptible de faire quelque chose, il est simplement quelque chose, à savoir « l'être-blanche de la neige ».

Une seconde caractéristique de l'objectif est son état de dépendance vis-à-vis des objecta. Un objectif est un objet au second degré, qui est bâti sur d'autres objets, les « objecta », qui constituent leur matière. L'objectif est à sa matière (objecta) ce que la proposition ou le fait sont à leurs parties constitutives. La matière immédiate d'un objectif peut être un autre objectif (« c'est un fait que la neige est blanche ») mais il ne peut y avoir ainsi régression à l'infini, car l'ultime matière de tout objectif doit être un objectum. Mais de cette dépendance des objectifs par rapport aux objecta, il ne s'ensuit pas que

¹ *Seinsobjektive*.

² *Soseinsobjektive*.

³ *Ü. A.*, p. 72.

⁴ Meinong n'emploie généralement pas, dans ses exemples, ce qu'on appelle improprement la proposition infinitive pour exprimer un objectif. Ainsi, il écrit ici : la « neige est blanche ». Nous avons mis l'infinitif qui nous paraît, en évitant toute confusion avec la proposition de simple inhérence (*de inesse*), mieux convenir à l'énonciation d'un objectif.

l'objectif d'un objectum qui n'est pas doit être « n'étant pas tel » (ex. « le phénix » et « le phénix être un oiseau imaginaire ») ni que l'objectif d'un objectum qui est doit être « étant tel » (ex. : « Rome » et « Rome être en France »). M. Findlay a ainsi fort justement fait remarquer (ce qui n'avait pas été dit par Meinong) que l'objectum est aussi dépendant de l'objectif que celui-ci l'est de lui.

Une troisième caractéristique des objectifs est qu'on ne peut jamais dire d'eux qu'ils existent ou n'existent pas ¹. Si en effet nous admettions l'existence d'un objectif, comme par exemple « les Antipodes exister », nous pourrions ainsi avoir une régression à l'infini et créer toute une catégorie d'existences imaginaires et fictives. On ne saurait pas davantage dire de « l'existence des Antipodes » qu'elle n'existe pas, comme on le dirait par exemple du phénix. Selon Meinong, on doit dire que les objectifs « subsistent » ou « ne subsistent pas » ² et il en est de même des relations et des nombres. Les objectifs qui « subsistent » sont dits être des faits, ceux qui « ne subsistent pas » sont dits ne pas être des faits ³. Le philosophe entend par « fait » tout ce dont on peut dire que « c'est le cas », que ce soient des entités existantes ou subsistantes, ou des entités qui n'existent ou ne subsistent pas ⁴.

La factualité d'un objectif nous est donnée par l'évidence. Nous verrons par la suite que Meinong la considère comme la principale des propriétés modales des objectifs.

Une quatrième caractéristique des objectifs est que leur relation avec leur manière d'être est distincte de celle des *objecta* avec la leur.

L'on sait que, selon Meinong, nos jugements ou nos assumptions se réfèrent aussi bien à des *objecta* existants qu'à des *objecta* non-existants (c'est-à-dire qui ne sont rien du

¹ *U. A.*, p. 63 ; *U. Gegth. Gs. Abh.* II, p. 487.

² *U. A.*, p. 73.

³ *U. A.*, p. 69.

⁴ Meinong distingue également certains objectifs dont on ne peut dire qu'ils sont des faits ni qu'ils ne sont pas des faits : ils sont alors des « sous-faits ». Ce sont ceux qui sont en matière possible, par exemple : « il y a sur la planète Mars une série de collèges semblables à ceux de Cambridge » (exemple tiré de KEYNES, *Treatise on Probability*).

tout)¹. Il indiffère aux purs *objecta* d'être ou de ne pas être ; ils ne diffèrent pas, dans ce qu'ils sont, suivant qu'ils sont ou ne sont pas et c'est seulement par leur inclusion dans l'objectif qu'ils peuvent être ou ne pas être. Le cas de l'objectif est tout différent. Ce qui n'est pas un objectif n'acquiert la factualité ou la non-factualité que parce qu'il sert de matière à un objectif superposé. On arrive ainsi à toute une série d'objectifs (« c'est un fait que O est un fait »), chacun d'entre eux recevant la factualité de celui qui lui est superposé. C'est donc l'objectif, quand il est un fait, qui crée la factualité du fait, et non ce dernier qui donne la factualité à l'objectif².

Un cinquième caractère distinctif des objectifs est leur manière spéciale de se comporter vis-à-vis du temps. Les choses subsistantes, dit Meinong, se distinguent notamment des choses existantes en ce qu'elles sont éternelles, ou plutôt sans rapport avec le temps³. Comme les objectifs, nous l'avons vu, n'ont pas d'autre manière d'être que la subsistance, ils sont donc sans rapport avec le temps. En sera-t-il de même, objecte-t-on, des objectifs concernant des entités existant dans le temps (« une table de travail existe ») ? Oui, dit Meinong, car cet objectif peut être formulé plus exactement de la manière suivante : « ma table de travail existe en un temps t ». C'est là, continue-t-il, une notion toute différente de celle de nos déterminations du temps que nous gratifions de « présent », « passé » ou de « futur » et qui ne sont pas autre chose que la relation entre la date de notre jugement et la date de son objet⁴. Au contraire, quand nous disons qu'une constellation existe en un temps défini t , et n'existe pas en un autre temps t_1 , aucun de ces temps n'est en aucune manière présent, passé ou futur⁵. Meinong estime que le mot « existence » se réfère trop au point de vue du sujet qui juge pour pouvoir être employé en pareil cas.

¹ Dans un premier état de sa pensée, Meinong avait estimé que tous les *objecta* avaient une « quasi-existence », le pur objet, disait-il, étant « en dehors » de l'existence. (*Ü. Gegth. Gs. Abh.* II, p. 492). Il semble ensuite avoir renoncé à cette conception, estimant que la non-existence de certains *objecta* était trop profonde pour pouvoir être considérée comme « quasi-existence ». (*Em. Prds.*, p. 23.)

² *Ü. A.*, pp. 70, 71.

³ *Ü. A.*, p. 64.

⁴ *Geg. höh. Ord. Gs. Abh.*, II, p. 457.

⁵ *Ü. A.*, pp. 76-77.

Aussi propose-t-il de dire que ces objectifs « persistent » ou qu'ils « persistent en un temps t » ¹.

De même qu'un fait paraît être un fait en tout temps, parce qu'à proprement parler il ne l'est en aucun temps, de même un fait semble être un fait en tout lieu parce qu'à vrai dire il n'est un fait en aucun lieu. Les objecta que concernent des faits peuvent avoir des places et des dates, et les faits peuvent concerner ces places et ces dates, mais comme les faits ne sont jamais identiques à leur matière, ils n'ont ni place ni date.

Dans un de ses derniers traités ² Meinong a modifié ce point de vue de la relation de l'objectif avec le temps, qui paraissait en effet difficile à soutenir. Il y concède que le présent est privilégié par rapport au passé et au futur. Nous appelons actuels, dit-il, les objets qui existent dans le moment présent, tandis que les objets qui persistent à des dates passées ou futures, ont cessé d'être ou ne sont pas encore actuels. Selon la dernière conception de Meinong, il y aurait donc deux sortes d'objectifs, ceux qui sont et ceux qui ne sont pas affectés par le passage du temps.

Il y a une sixième caractéristique des objectifs qui les distingue de tous les objecta, c'est que, contrairement à ceux-ci, ils peuvent être positifs ou négatifs. Une idée pure, donc un *objectum*, ne peuvent en effet jamais être négatifs ³. Si, dans certains cas, zéro était un objet négatif, il devrait alors être considéré comme un objectif, mais Meinong reconnaît que c'est là chose impossible puisque les autres degrés de l'échelle des grandeurs sont des objecta ; il en conclut qu'il doit y avoir, à zéro, un certain *objectum* positif « qui par sa nature est inaccessible à notre perception, mais qui est indirectement caractérisé par le fait d'impliquer nécessairement un objectif de qualité négative » ⁴. Quoi qu'il en soit de ce point spécial, toute appréhension de faits négatifs s'effectue donc par des objectifs ; toutes les propriétés négatives des objecta, par exemple la surdité ou la cécité, ne peuvent par suite nous être données qu'en tant que nous avons connaissance du fait que ces

¹ Cf. *infra*, p. 180.

² *Zum Erweise des Kausalgesetzes*, pp. 60, 77, 78.

³ Ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir de faits négatifs.

⁴ *Mög.* p. 94.

objecta ne sont pas capables d'entendre ou de voir. Ce que nous appréhendons doit être un objectif parce qu'il est négatif, tandis que l'*objectum* hypothétique qui est inaccessible à notre perception doit être tenu pour positif parce qu'il est un *objectum*.

Deux autres propriétés des objectifs sont considérées par Meinong comme étant à plus proprement parler modales¹, à savoir la « factuelité » et la nécessité.

Meinong distingue l'être pur d'un objectif de sa factuelité en disant que tout objectif peut avoir une factuelité « dépotentialisée » mais que certains objectifs seulement ont une pleine factuelité. Meinong appelle « facteur modal » ce en quoi consiste la différence entre la pleine factuelité et la factuelité « dépotentialisée ». Si nous soustrayons le facteur modal de la pleine factuelité, nous obtenons la factuelité « dépotentialisée » ; si nous ajoutons le facteur modal à la factuelité « dépotentialisée », nous obtenons la pleine factuelité².

La factuelité est donc pour l'objectif ce que la substance ou l'existence est à l'*objectum* ; l'être particulier à l'objectif est d'« être le cas ». La non-factuelité est simplement l'absence de factuelité : Meinong refuse d'admettre qu'elle soit une qualité positive comme la factuelité. Puisque à proprement parler il n'y a pas de propriétés négatives, un objectif sera non factuel quand il servira de matière à un fait négatif tel que « O n'est pas factuel ». Un objectif non factuel est dépourvu de toute espèce d'être, mais il demeure toutefois un objectif qui concerne certains *objecta* d'une certaine manière, et qui est indifférent à notre appréhension.

Meinong se trouve ainsi amené à exposer pourquoi il ne range pas la vérité et la fausseté parmi les propriétés immédiates des objectifs. Sans doute, dit-il, la vérité et la fausseté pourraient-elles être considérées à la rigueur comme des propriétés des objectifs, alors qu'elles ne le sont assurément ni des *objecta* ni des jugements³. Cependant, elles ne sont pas propriétés des

¹ Nous ne parlerons pas ici des autres propriétés modales des objectifs, la possibilité et la probabilité, limitant notre étude de Meinong à celles des questions étudiées par lui qui se rattachent directement à notre sujet.

² *Mög.* p. 266 et p. 291.

³ *Mög.* p. 38.

objectifs considérés comme de purs objets, mais seulement en tant qu'ils sont appréhendés par des jugements ou des assomptions. « Nous arrivons à cette conclusion, écrit Meinong ¹, qu'un objectif ne peut être dit vrai que si, à supposer que toutes les autres circonstances soient favorables, il est considéré comme l'objet d'une expérience appropriée. Ce que l'on affirme ou ce dont on doute, ce que l'on croit ou ne croit pas, ce que nous soupçonnons ou seulement supposons, tout cela peut très naturellement être dit vrai. La vérité est donc ainsi la propriété des objectifs d'appréhension ; pour autant que les expériences appréhensives existent, ces objectifs peuvent donc être dits « pseudo-existants ». Les objectifs seront donc vrais, dans le sens le plus habituel du mot, quand ils seront appréhendés et que, par suite, ils posséderont la factualité. » Dans ce passage essentiel, Meinong fait ainsi ressortir le caractère subjectif de mots tels que « vrai » ou « faux » : ce sont, dit-il, des « termes relatifs », qui peuvent seulement être attribués à un objectif par rapport à une expérience. La théorie de la vérité selon Meinong est donc une théorie d'« identité » ou de « coïncidence ». L'objectif factuel est aussi, par là-même, pseudo-existant et c'est la conjonction de la factualité et de la pseudo-existence qui rend l'objectif vrai ². Il n'y a pas d'entité qui soit vraie en raison de son rapport avec un fait, c'est le fait lui-même qui est vrai en tant qu'il est l'objet d'un jugement. Meinong peut dire qu'un fait est vrai parce que pour lui le mot « fait » n'est pas un pur nom, mais inclut une énumération de caractères essentiels, presque une définition. Les faits ne sont pas une dernière espèce d'entités, mais ils sont les objectifs auxquels appartient une dernière caractéristique, à savoir la factualité. Un objectif possédant la factualité, ou qui, autrement dit, est un fait, peut donc bien être vrai. La théorie de la vérité et de la fausseté selon Meinong est donc simplement une théorie de l'identité, puisque l'objectif pseudo-existant d'une expérience est vrai quand elle est un fait, faux quand elle n'est pas un fait. La vérité et la fausseté jouent donc, parmi les propriétés des objectifs, un rôle peu important et secondaire dans la théorie des objets ; leur importance est complètement éclipsée par celle de la factualité et de la non-factualité.

¹ *Mög.* p. 40.

² *Mög.* p. 42.

Si la factualité occupe, selon Meinong, la première place parmi les propriétés modales des objectifs, la nécessité figure aussi incontestablement parmi celles-ci. Comme l'être ou la « négativité », la nécessité est une chose qui ne saurait nous être présentée par une pure idée. D'après Meinong, un objectif est nécessaire quand le jugement que nous portons sur lui n'est pas seulement accompagné d'évidence, mais aussi de compréhension, et par « compréhension » Meinong n'entend pas celle des « mots », mais une expérience particulière par laquelle un fait ne nous apparaît pas tant comme quelque chose qui est de telle manière que comme quelque chose dont « l'être tel » est naturel et intelligible. Toutes nos connaissances formelles *a priori* sont accompagnées de cette « compréhension »¹. Il y a ainsi deux classes d'objectifs, ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas être compris de la sorte. Meinong refuse d'admettre que la différence entre ces deux classes tienne seulement à notre manière de les connaître ; ce n'est pas purement un fait, dit-il, que la première classe d'objectifs fasse l'objet d'une certitude formelle, et la seconde d'une certitude empirique. Le fait que la certitude soit différente dans ces deux cas, que dans le premier l'évidence soit combinée avec la compréhension, tandis que dans le second elle demeure seule, prouve qu'il doit y avoir, en dernière analyse, entre ces deux classes d'objectifs, dans tous les cas de compréhension, des différences de nature qui ne ressortissent pas au domaine de la psychologie, tandis que l'expérience de cette même compréhension appartient à la psychologie.

Meinong fait, d'autre part, ressortir qu'il existe deux manières de comprendre un objectif et, correspondant à celles-ci, deux espèces de nécessité : la nécessité simple (« que le rouge est différent du vert ») et la nécessité relative (« qu'une pierre lancée retombe », ce qui est relatif à la loi de la pesanteur)².

Ayant ainsi caractérisé la nécessité par la manière dont nous entrons en contact avec elle, c'est-à-dire par l'expérience, Meinong essaie d'analyser plus profondément sa nature même. Il

¹ *Mög.* pp. 142, 235. C'est ce qui distingue, par exemple, « le rouge est différent du vert » de « le soleil brille » ou de « nous avons déjeuné hier ».

² *Mög.*, p. 237.

fait ressortir que quand nous disons que quelque chose est nécessaire, nous voulons dire habituellement par là que c'est un fait, mais aussi quelque chose de plus qu'un fait. Meinong a été ainsi amené à se demander s'il n'y aurait pas là une « addition déterminante »¹ à la factualité, addition qui ne saurait évidemment constituer une augmentation de factualité, puisque la factualité n'admet pas de différence de degré, rien ne pouvant être plus « factuel » qu'un fait. Mais cette conception d'une « addition déterminante » a finalement été repoussée par Meinong. La différence entre la nécessité et la simple factualité, écrit-il, ne réside pas dans une semblable addition, mais dans la manière dont, dans chaque cas, la factualité est liée avec l'objectif factuel. Dans chaque cas de nécessité, la factualité d'un objectif est en effet inhérente à celui-ci d'une manière extraordinairement étroite, tandis que quand le fait « brut » est purement contingent, cette relation intime paraît être absente (ou tout au moins inconnue de nous). Quand la relation qui lie la factualité à l'objectif dans les cas où la nécessité est absente (à supposer que ces cas existent), on peut dire, écrit Meinong, que la factualité adhère simplement à l'objectif. Nous pouvons, par suite, définir un objectif nécessaire en disant que sa factualité est inhésive ; dans les cas de pure contingence, la factualité est au contraire seulement adhésive. Les objectifs accessibles à la compréhension ont une matière et une forme qui sont en relation interne avec leur factualité ; ils sont tels qu'ils doivent être des faits. S'il y a des objectifs purement contingents, leur factualité, s'ils sont des faits, est entièrement extérieure à leur matière et à leur forme ; il n'y a rien dans leur nature qui permette de déterminer s'ils « sont le cas » ou non. Tous les objectifs nécessaires ayant la factualité inhésive, Meinong estime que la sphère de l'« inhésivité » est beaucoup plus vaste que celle de la nécessité. La factualité des lois de la nature, par exemple, est inhérente à ces lois et cette espèce de factualité inhésive ne peut être appelée nécessaire car nous ne pouvons la comprendre *a priori* ; toutefois, écrit Meinong, puisque c'est une véritable espèce d'inhérence, nous pouvons dire que ces lois ont une nécessité empirique, ou quasi-nécessité. Cette quasi-nécessité est assurément tout à fait distincte de la nécessité conditionnelle d'un certain

¹ *Mög.* p. 123.

fait par rapport à la loi qui le gouverne ; elle ne constitue pas seulement des cas particuliers d'une loi, mais c'est aussi la loi elle-même qui a la quasi-nécessité.

*
* *

Ayant ainsi étudié les différentes propriétés de l'objectif selon Meinong, nous allons maintenant, pour achever de bien caractériser celui-ci, montrer comment, d'après le philosophe autrichien interprété par M. Findlay, il se distingue des autres entités analogues, à savoir de la proposition, des caractéristiques d'un objet, de la relation, d'un objet concret lui-même et du complexe.

La principale raison pour laquelle l'objectif de Meinong ne saurait être confondu avec la proposition, c'est que, selon le philosophe autrichien, un certain nombre d'objectifs sont des faits. Comment pourrait-on dire pareillement que certaines propositions sont des faits ? Il semble difficile d'admettre qu'un fait n'est qu'une proposition non encore énoncée, et de considérer les propositions comme autre chose que des entités intermédiaires qui correspondent à des faits ou les décrivent quand elles sont vraies, et ne leur correspondent ni ne les décrivent quand elles sont fausses. C'est ainsi que M. Johnson¹ écrit qu'« une proposition caractérise un fait de telle manière que la relation de la proposition avec le fait est la même que celle de l'adjectif avec le substantif ». Ce philosophe suggère aussi qu'un jugement est vrai quand la proposition par laquelle il s'exprime est en accord avec un certain fait, tandis qu'une proposition en désaccord avec un fait est fausse². De même, M. Ryle³ dit qu'une proposition vraie peut être définie comme étant dans une sorte de rapport de correspondance avec la réalité ou avec un fait autre qu'elle-même ». Il ajoute que « nous pouvons penser une proposition sans la savoir vraie ; afin de savoir qu'elle est vraie, il faudrait que nous connaissions aussi le fait qui lui correspond ». M. Mc. Taggart écrit également :

¹ *Logic*, I, p. 14.

² *Id.*, *Ibid.*, p. 16.

³ RYLE, *Are there Propositions?* dans *Aristotelian Society Proceedings*, 1929-1930, pp. 106-7.

« Si la croyance est vraie, elle correspond au fait. Elle peut aussi correspondre à une proposition vraie, mais alors elle correspondra à deux choses : à la proposition vraie et au fait ¹. »

Tous ces philosophes ont donc considéré les propositions comme des entités pouvant correspondre à des faits, ou s'accorder avec eux, mais jamais comme des entités susceptibles de s'identifier avec les faits. Or pour Meinong les objectifs, dans certains cas, sont simplement des faits. Et, dans le langage courant, il est absolument impossible de substituer le mot « proposition », ou même « proposition vraie » au mot « fait » quand nous rencontrons ce dernier. Nous pouvons dire que la mort d'un homme est due au fait qu'il a oublié de fermer le robinet du gaz, nous ne pouvons dire qu'elle est due à la proposition qu'il a oublié de fermer ce robinet. D'autre part, Meinong dit que les objectifs sont inclus dans une certaine connexion causale. Comment, dans ces conditions, pourraient-elles être des propositions ? Enfin, pour Meinong, il n'y a pas d'entités entre notre esprit et les faits (ce qui ne veut pas dire que celui qui appréhenderait un objectif factuel l'appréhenderait en tant que fait). Une proposition, pour le philosophe autrichien, est seulement un objectif envisagé sous un point de vue particulier ; nous ne la considérons, dit-il, qu'en tant qu'elle est formulée verbalement, et nous ne nous préoccupons pas de savoir si elle est vraie ni si elle est un fait ².

S'ils ne sont pas des propositions, les objectifs ne se confondraient-ils pas, du moins, avec les caractéristiques d'un objet ? Quand nous disons « que la table est noire », ne voulons-nous pas simplement signifier de la sorte la propriété de la noirceur (*nigredo*), qui est une des qualités de la table ? Non, dit Meinong, car, s'il en était ainsi, la noirceur de la table, en tant que propriété pure, ne serait nullement différente de la noirceur de l'Éthiopien ou de l'ébène. Or une personne qui pense à « l'être noire de la table » ne pense pas à la noirceur en tant que propriété pure, mais à la noirceur dans une position spéciale, à savoir en tant que détermination ³ de la

¹ Mac TAGGART, *Nature of Existence*, I, p. 14.

² U. A., p. 100.

³ La détermination est, selon Meinong, la manière dont un objet est déterminé dans un objectif.

table qui se trouve devant elle ¹. Considérons le cas d'un sujet qui n'appréhende pas purement et simplement, mais qui prend plaisir à certains objets. Prendre plaisir à la noirceur en tant que telle n'est pas nécessairement prendre plaisir à l'objectif « que la table est noire ». Quelqu'un pourrait fort bien trouver que la noirceur est une agréable qualité, et néanmoins être peiné par le fait qu'elle se trouve dans la table, parce que, par exemple, elle rend la pièce trop sombre. Au contraire, on peut, tout en détestant la noirceur, trouver du plaisir à ce que la table soit noire, parce que cette couleur est déjà celle d'autres meubles de la pièce. Il est donc clair, selon Meinong, que par l'objectif « que la table est noire », nous n'entendons pas simplement signifier la caractéristique « noirceur » qui se manifeste dans la table. L'on pourrait répondre que chaque chose a ses caractères particuliers, que par exemple la table a sa noirceur particulière, qui n'est pas celle de l'Éthiopien ou de l'ébène. Mais, même en tenant cette objection pour vraie, il paraît impossible d'identifier l'objectif « que la table est noire » avec la noirceur particulière que possède seule telle ou telle chose. Quelqu'un pourrait en effet apprécier cette noirceur envisagée d'une manière particulière, par exemple, comme étant une excellente couleur, et par contre ne pouvoir souffrir sa présence dans la table donnée.

Les mêmes arguments peuvent servir contre tout essai d'identification de l'objectif avec une relation. L'objectif « Que A ressemble à B » peut être agréable à une personne aimant B, bien que la similitude en soi puisse ne lui procurer aucun plaisir. Les objectifs ne peuvent être considérés comme des relations particulières, de même que la similitude entre deux choses similaires ne peut être jugée différente de la similitude entre deux autres choses similaires : en effet, la même personne peut à la fois considérer la similitude particulière subsistant entre A et B comme un objet entièrement dénué d'intérêt par lui-même, et prendre plaisir au fait de trouver cette similitude entre A et B, c'est-à-dire à l'objectif. Il y a donc une différence entre un objectif et une relation particulière.

¹ U. A., p. 57.

Une expression telle que « l'être noire de la table » ne signifierait-elle que la table concrète existante et rien d'autre, la forme propositionnelle n'étant qu'un pur déguisement verbal ? Une semblable conception ne rendrait pas compte du cas dans lequel, par exemple, une personne est enchantée par la circonstance que la table est noire, tandis qu'elle ne prend aucun plaisir à la table considérée comme un tout. Il peut, par contre, y avoir bien des circonstances désagréables concernant la table, et l'attitude générale qu'on aurait vis-à-vis d'elle serait de déplaisir, sans que cela affecte le plaisir sans mélange qu'on trouverait à son « être noire ».

Il y a pourtant un cas où de nombreux philosophes, Brentano en particulier ¹ ont été tentés d'identifier l'objectif avec l'objet qui le concerne. « La table existe » a-t-on dit, signifie exactement ce qui est signifié par « la table », le mot « existe » n'étant là que pour exprimer que nous affirmons, que nous jugeons. Cet argument de Brentano ne nous paraît pas absolument probant, et il ne suffit pas, selon nous, à détruire toute la théorie de l'objectif. Mais il ne saurait être réfuté par les raisons suivantes, à notre avis sans valeur, qu'invoque contre lui M. Findlay, défenseur de Meinong. A première vue, distinguer entre la table et l'existence de la table, dit-il, peut en effet paraître vouloir couper les cheveux en quatre. Cependant, si nous considérons ce que nous voulons dire par « la table » et par « l'existence de la table », nous nous apercevons que celle-ci est seulement l'une, considérée isolément, des innombrables circonstances qui concernent la table, tandis que d'autres circonstances font ressortir sa nature, comme par exemple d'être noire, lourde, oblongue ou en bois de cèdre. Ces circonstances prises toutes ensemble sont ce que Meinong appellerait, dit M. Findlay, « l'être telle de la table ». Mais il est fort possible de connaître quelques-unes de ces circonstances et pas les autres, de prendre plaisir à certaines et non à d'autres. Même vis-à-vis de la circonstance, parfaitement distincte, que la table existe, il est possible d'avoir des attitudes tout à fait distinctes. L'un peut, par exemple, se réjouir de l'existence de la table parce qu'il désire voir dans le monde le plus d'existences possible, tout en se désintéressant de l'espèce d'objet dont il s'agit. Tel autre, au contraire, se réjouira des propriétés de la

¹ *Psychologie*, II, VII, 5

table existante, tout en ne trouvant aucun plaisir dans son existence elle-même. Ces exemples montrent que nous pouvons toujours distinguer entre la circonstance qu'une chose d'une certaine sorte est, et la circonstance qu'une chose qui est, est d'une certaine sorte. L'existence d'une chose n'étant ainsi qu'une des innombrables circonstances qui la concernent, nous ne pouvons donc, conclut M Findlay, la confondre avec cette chose elle-même ¹.

Il est plus difficile de déterminer si un objectif n'est pas un complexe dans lequel entrent divers objets concrets, des caractéristiques et des relations. Meinong lui-même considère en effet souvent l'objectif sous ce point de vue. « L'objectif, dit-il, notamment, est ainsi traité comme une espèce de complexe, l'*objectum* comme une sorte de constituant. A beaucoup d'égards, cette conception concorde avec nos vues sur l'essence de l'objectif, qui sont pour le moment si défectueuses. Mais personne ne niera que cette analogie ne vienne seulement en aide à notre confusion initiale, et que nous n'avons pas du tout le droit de la considérer strictement ². » Et ailleurs : « L'objectif n'est pas séparé de l'*objectum* et il l'accompagne, mais l'*objectum*, en tant qu'appréhendé par un jugement, se trouve toujours dans un objectif dont il forme une sorte de partie constituante ³. »

Il ressort cependant de la doctrine des complexes selon

¹ L'on remarquera qu'au cours de cette discussion M. Findlay (*Meinong's theory*, p. 93) a remplacé, dans un but purement dialectique, le mot « objectif » par le mot « circonstance ». Cela prouve toute la faiblesse de son argumentation. Gêné d'avoir ici à refuser à l'objectif les propriétés qu'il lui avait attribuées quand il s'agissait de le défendre contre la caractéristique ou la relation (à savoir d'être susceptible de faire l'objet, de la part de la même personne, d'opinions différentes suivant l'aspect sous lequel il est envisagé), M. Findlay tourne la difficulté et dissimule son embarras en l'appelant ici « circonstance ». Il tente de s'excuser, mais ne fait qu'aggraver son cas, en disant que « par l'usage de mots usuels beaucoup d'arguments qui autrement apparaîtraient froids et non convaincants, peuvent acquérir une évidence plus manifeste ». (*Meinong's th.*, p. 90.) Nous donnons, dans notre conclusion, les raisons pour lesquelles nous préférons « objectif » à « circonstance », bien que Meinong ait quelquefois employé *Umstand* dans le sens du premier de ces mots. Cette question sera traitée dans notre critique de la théorie d'André de Neufchâteau.

² *Ü. Gegth. Gs. Abh.* II, p. 493.

³ *Ü. A.*, p. 47.

Meinong, que celui-ci n'a pu considérer réellement l'objectif comme une espèce de complexe. Le philosophe autrichien distingue en effet le complexe de la complexion, de même qu'il distingue le « *relatum* » de la relation ¹. Un complexe, dit-il, est un objet composé de plusieurs objets, bref il est une « unité ». Une complexion, d'autre part, est le fait que certaines entités forment une unité, l'être-ensemble-de-ces-choses ². Quand plusieurs tons forment une mélodie, la mélodie est un complexe, l'assemblage de ces tons est la complexion, dont résulte le complexe. Un complexe d'objecta est un objectum, tandis qu'une complexion d'objecta est un objectif ³. De même, une relation est l'état actuel de relation entre plusieurs termes, c'est-à-dire le fait qu'ils sont liés ensemble, et elle est toujours un objectif, dans lequel le facteur déterminant est un « *relatum* ». La diversité entre bleu et gris est une relation, mais la diversité en tant que détermination pure, conçue par abstraction de tous les cas actuels, est un *relatum*. La connexion entre relations et complexes constitue l'important principe appelé par Meinong « principe de la coïncidence des parties » ⁴. Celle-ci consiste en ce que ce sont les mêmes termes qui sont liés par la relation, qui sont aussi les constituants du complexe : « chaque complexion, a dit M. Mally, coïncide avec une relation par ses *inferiora*, chaque relation coïncide nécessairement avec une complexion par ses termes ⁵ ». Meinong estime donc, dit M. Findlay, que les termes sont les entités fondamentales en la matière, puisque la relation les présuppose, et ne présuppose qu'eux, tandis que le complexe qui vient ensuite présuppose à la fois les termes et la relation ⁶.

Le premier élément du principe de la coïncidence des par-

¹ M. Findlay fait remarquer que ces distinctions ne se trouvent plus dans les derniers ouvrages de Meinong.

² Pour Meinong, la complexion est aussi quelquefois la manière dont les termes sont distribués dans un complexe : « Un objet de la forme *a* et *b* et dans la complexion *c*, écrit-il, ne peut révéler qu'un objectif est nécessairement compris en lui, à cause des formes verbales abrégées dans lesquelles il est exprimé (*Ü. A.*, pp. 279, 280). Bonsembiante employait le mot *complexio* dans ce second sens (cf. *sup.*, p. 140).

³ *Ü. A.*, p. 279 ; *Gs. Abh.* II, p. 474, n. 17.

⁴ *Geg. höh. Ord. Gs. Abh.* II, p. 389.

⁵ MALLY, *Untersuchungen*, p. 153.

⁶ La relation et le complexe sont appelés par Meinong « objets d'ordre supérieur ».

ties ne paraît pas susceptible d'être mis en doute ¹ : nous ne pouvons, en effet, concevoir un objet complexe sans qu'il y ait quelque relation qui relie ses divers constituants. Il est beaucoup plus difficile de comprendre pourquoi il ne pourrait pas y avoir de relations entre une série d'entités, sans que « ce soit le cas » que ces entités soient les constituants d'un complexe. On ne voit pas pourquoi les objets unis entre eux par une relation formeraient une espèce de « tout ». Meinong échappe à cette difficulté en disant qu'il y a deux sortes de « tous », les tous réels, qui sont capables d'existence (par exemple le complexe formé par une certaine couleur liée avec une certaine détermination locale : il existe dans l'espace), et les tous idéaux, qui peuvent seulement subsister, comme le groupe ² (« Graz, Linz et Salzbourg ») ou les relations d'espace et de temps (« la grande Ourse »). Toutes les relations, dit Meinong, qui n'engendrent pas des tous réels engendrent des complexes idéaux.

Relations idéales et relations réelles engendrent les unes comme les autres des complexes, en vertu de ce fait qu'elles se trouvent entre un groupe d'entités, mais les complexes déterminés par des relations idéales peuvent seulement subsister, tandis que les complexes déterminés par des relations réelles sont capables d'existence. Les relations idéales sont ainsi, d'après Meinong, des rapports ³, tandis que les relations réelles sont des situations ⁴. Les relations idéales présupposent des « relata » idéaux, engendrent des complexes incapables d'exister et se trouvent avec nécessité entre leurs termes. Les relations réelles, au contraire, présupposent des « relata » réels, engendrent des complexes existants, mais le fait qu'elles se trouvent entre leurs termes demeure un fait brut (non nécessaire). D'autre part, une relation n'est jamais un constituant du complexe qu'il contient.

Meinong étudie les relations du complexe avec l'objectif à propos des conditions sous lesquelles nous pouvons avoir connaissance des complexes en tant que complexes. Avoir connaissance des constituants du complexe, dit-il, n'est pas du tout

¹ *Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, 1893, réimprimés dans les *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, p. 326.

² *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1899, p. 395.

³ *Beziehungen*. *Ibid.*, pp. 388, 474.

⁴ *Verhältnisse*.

avoir connaissance du complexe. Un ensemble d'appréhensions n'est pas la même chose qu'une appréhension d'ensembles. Pareillement, si nous avons connaissance du complexe sans avoir connaissance de sa connexion avec ses constituants, nous ne le verrons que comme un vague tout, et non pas comme un complexe. Meinong arrive ainsi à cette conclusion qu'un complexe ne peut être appréhendé que si, en plus de la représentation non analysée de ses constituants pris séparément, nous avons connaissance de ce que ces constituants sont rassemblés d'une certaine manière, c'est-à-dire si nous avons connaissance d'un fait, autrement dit d'un objectif factuel. Seules les personnes qui appréhendent clairement cet objectif au moyen d'un jugement ou d'une assomption, ont connaissance d'un complexe en tant que complexe. Meinong considère donc comme deux espèces distinctes d'entités l'objectif « que *a* et *b* se trouvent vis-à-vis l'un de l'autre dans l'état de relation *R* », ou bien l'objectif « que *a* et *b* composent le complexe *C* », et le complexe *C* qui est produit par ces objectifs ¹. Par suite, bien qu'un objectif soit en quelque manière complexe, il ne peut être identifié avec un complexe dans le sens technique de ce mot, qu'emploie Meinong. Il est ainsi aisé de voir que l'identification de l'objectif avec le complexe irait à l'encontre des idées exposées par Meinong, puisque, d'après celui-ci, certains complexes existent, tandis que les objectifs peuvent subsister, mais n'existent jamais.

*
* *

Dans le tableau suivant est indiquée la « sorte d'être » que Meinong reconnaît à chacune des entités définies par lui.

¹ *U. A.* pp. 279, 280.

	Exist- tent	Sont exis- tants	Non exis- tants ni subsist- tants	Pseu- do exis- tants	Sub- sistent	«Sont» «étant» ou «étant tels»
Objectum	+	+				
Objectif { factuel				+	+	+
{ non factuel			+			+
Relations { réelles					+	
{ idéales					+	
Relata { réels	+					
{ idéaux					+	
Complexes { réels	+					
et Touts { idéaux					+	
Comple- { réelles					+	
xions { idéales					+	

CHAPITRE II

Les critiques de M. Bertrand Russell

Nous trouvons chez Bertrand Russell des vues qui sont d'habitude opposées à celles de Meinong. La théorie des « objectifs », en particulier, telle que l'a conçue ce dernier, n'est pas admise par le philosophe anglais.

Tout d'abord, dit Russell, « un jugement n'a pas un objet unique, mais plusieurs objets ayant une relations entre eux ¹ ». Ainsi, quand je dis que l'Océan Atlantique est large, je n'ai pas devant l'esprit un seul objet, à savoir la largeur de l'Atlantique, mais bien deux objets, l'Océan Atlantique et la largeur (sans parler de la relation qui les caractérise). Ces objets ne forment pas une unité par eux-mêmes, mais seulement par conjonction avec mon esprit. La largeur est, par moi, crue ou prédiquée de l'Océan Atlantique.

Sans insister davantage sur cette conception épistémologique générale de M. Russell, qui, a dit M. Stout ², soulève les mêmes difficultés que la « synthèse » Kantienne, il convient de remarquer que, selon Russell, l'objectif ne serait autre que l'entité dénommée en 1904 par M. Moore, puis par lui-même, « proposition » et à laquelle, pour cette raison, ont été donnés, la suite, les noms de ces deux philosophes anglais : « Cet objectif du jugement, écrit Russell ³, est ce que (après M. G. E. Moore) j'ai appelé une proposition : c'est à cet objectif que s'appliquent des mots tels que : vrai et faux, évident, probable, nécessaire, etc... »

¹ *Principia Mathematica*, 2^e éd., I, p. 43.

² STOUT, *Russell's Theory of Judgement*, dans *Studies in Philosophy and Psychology*, pp. 239 sqq.

³ *Meinung's Theory of Complexes and Assumptions*, dans *Mind*, vol. XIII, 1904, p. 350.

L'objectif de Meinong et la proposition Russell-Moore ont en effet ceci de commun qu'ils constituent l'un comme l'autre, selon la pensée de leurs créateurs, l'objet du jugement ¹. Il y a cependant autre chose qu'une pure différence de dénomination entre ces conceptions de l'objet du jugement selon l'un et selon l'autre philosophe : nous allons voir qu'il y a aussi entre elles deux différences essentielles.

La première caractéristique des propositions Russell-Moore est, en effet, d'avoir toutes « l'être », qu'elles soient vraies ou fausses : « Le caractère de vérité attribué à une proposition, écrit en effet M. Russell ², n'est pas du tout, en réalité, une espèce d'être. La vérité de la proposition consiste dans une certaine relation avec la vérité, et présuppose que la proposition possède l'être. Et, par rapport à l'être, les propositions fausses sont exactement sur le même pied que les vraies, puisque pour *être fausse* une proposition doit d'abord *être*. La vérité attribuée à une proposition n'est donc pas une sorte d'être, l'être appartient aux propositions, que nous les reconnaissons comme vraies ou non. » Tandis que Meinong déclare les objectifs vrais quand ils sont des faits, et en ce cas seulement leur accorde l'être, Russell donne l'être à toutes les propositions, quitte ensuite à appeler vraies certaines d'entre elles si elles sont conformes avec la vérité, considérée *a priori*. Mais il faudrait se garder de confondre, chez Russell, cet être, commun à toutes propositions, avec l'existence : « L'être, écrit-il ³, est ce qui appartient à tout terme susceptible d'être conçu, à tout objet possible de notre pensée, bref à toute chose qui puisse être représentée par deux propositions quelconques, vraies ou fausses, et à toutes ces propositions elles-mêmes... « A n'est pas » implique qu'il y a un terme. A dont l'être est nié ⁴, et par suite que A est... Les nombres, les relations, les chimères et les espaces à quatre dimensions ont tous l'être, faute de quoi ils

¹ Russell est également d'accord avec Meinong sur ce point que les objectifs (qu'il appelle « propositions ») n'existent pas dans le temps : les distinctions entre présent, passé et futur, dit-il, sont purement relatives à la date du jugement effectué par la personne qui observe (article intitulé *On the Experience of Time*, dans la revue *Monist*, 1915).

² *Principia Mathematica*, p. 450.

³ *Principia Mathematica*, p. 449.

⁴ « Un objet qui n'est pas, dit Husserl, est celui dont l'être est nié, biffé. » (*Méditations cartésiennes*, trad. française, 1931, p. 48.)

ne seraient pas des entités du tout, et nous ne pourrions faire de propositions à leur sujet. Cet être est un attribut général de toute chose, parler de quelque chose équivaut à dire que cette chose est. L'existence, au contraire, n'est la prérogative que de quelques-uns seulement de ces êtres. » Cette si nette identification de l'être avec toute chose que nous puissions concevoir est à la base de toute la doctrine de Russell. Il en résulte que la non-factuelité est quelque chose de positif : la vérité et la fausseté sont pratiquement équivalentes à la factuelité et à la non-factuelité, comme n'ayant ni l'une ni l'autre de rapport avec notre appréhension, « et diffèrent entre elles, dit M. Russell, comme une rose blanche diffère d'une rose rouge ¹ ». Un non-état d'existence concerne réellement les objets auxquels il se rapporte ; dans le cas d'un objet se trouvant devant nous et perçu immédiatement, poser à son sujet la question d'existence signifie demander quelle couleur ou quelle dimension il a, mais non pas s'il existe ou non. Si l'on déclare qu'il existe, cela ne le concernerait réellement pas du tout, mais ce serait une déclaration générale concernant tous les objets de l'univers, voulant dire que l'un d'eux a les propriétés de la chose en question ; cela n'exige nullement qu'il y soit, en outre, fait mention d'existence. Toutes les déclarations d'existence ou de non-existence indiquent ainsi réellement des faits d'« être ainsi » : nous demandons si quelque chose dans l'univers a une certaine sorte de caractéristiques. Quand nous demandons si Vulcain existe, cela signifie : « quelque chose a-t-elle la propriété d'être une planète solaire à l'intérieur de l'orbite de Mercure ? » Si nous répondons : « Vulcain n'existe pas » cela signifie que rien n'a cette propriété. Cette analyse de la signification réelle des déclarations de non-existence a tout au moins, comme le dit M. Findlay, l'avantage d'être conforme au principe d'économie puisqu'elle élimine toute référence à des objets non-existants et qu'elle supprime la distinction de Meinong entre faits qui « sont » simplement et ceux qui « sont de telle ou telle manière ».

Par suite, les propositions Russell-Moore auront comme seconde caractéristique — qui les différenciera également des objectifs — d'être toutes des faits. Russell reconnaît cependant

¹ *Meinong's Theory* dans *Mind*, 1904, p. 523.

qu'on ne peut identifier les faits qu'avec les propositions vraies : « La principale objection qu'on puisse faire à ma théorie du vrai et du faux, écrit-il, est que les propositions vraies, et non les fausses, expriment des faits. Mais qu'est-ce qu'un fait ? La difficulté du problème réside justement en ce qu'un fait ne semble pas être autre chose qu'une proposition vraie, et que par conséquent cette objection décisive en apparence n'est qu'une tautologie ¹. ». Pour M. Russell, le fait n'est pas autre chose que la proposition vraie elle-même.

Si, d'après M. Russell, les faits et ce que Meinong appelle les objectifs ne sont que des propositions, les complexes (en entendant ce mot dans le sens employé par le philosophe autrichien) ne paraissent pas se distinguer, pour lui, des faits ni des propositions : « Les complexes, dit-il, dès que nous les examinons, paraissent toujours être produits par des propositions : l'on pourrait être tenté de les considérer simplement comme des propositions auxquelles on aurait enlevé la vérité et la fausseté ². » Et ailleurs : « A un certain point de vue, un complexe est la même chose qu'une proposition et il est toujours vrai ou faux, mais il a l'être dans l'un comme dans l'autre cas. A un autre point de vue, les complexes seuls sont des propositions vraies, et la fausseté n'est une propriété que des jugements qui n'ont pas d'objectif ³. » Cette théorie du fait considéré comme une sorte de complexe persiste chez M. Russell même après qu'il ait défini ce qu'il entend par une proposition : Dans son introduction aux *Principia Mathematica*, il dit en effet : « Nous donnerons le nom de « complexe » aux objets tels que « *a* se trouvant dans la relation *R* avec *b* » ou « *a* ayant la quantité *b* » ou « *a*, *b* et *c* ayant entre eux la relation *S* ⁴. » Bref, dit M. Findlay ⁵, un complexe est pour M. Russell toute chose qui se présente dans l'univers et qui n'est pas simple.

Ainsi compris, les complexes apparemment existants ne sont pas du tout, pour M. Russell, des entités véritables, mais

¹ *Meinong's Theory*, dans *Mind*, 1904, p. 523.

² *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, dans *Mind*, 1904, p. 346.

³ *Ibid.*, *ibid.*, p. 512.

⁴ *Principia Mathematica*, 2^e éd., p. 44.

⁵ FINDLAY, *Meinong's Theory*, p. 94.

seulement des classes d'existants envisagés sous un certain aspect. Il n'y aurait donc pas de ces choses appelées complexes, et toutes les propriétés que nous leur prêtons peuvent, en dernière analyse, être attribuées à ce que la logique classique appelle les constituants des faits et des propositions. Dans ses *Principia Mathematica*, M. Russell discute le point de vue des physiciens pour lesquels l'espace est une unité, ce par quoi ils entendent, non pas une pure série de points, mais un complexe, et il finit par dire que pour lui « il est suffisant d'observer que toutes les unités sont des propositions ou des concepts propositionnels, et que par conséquence aucune chose existante n'est une unité ¹ ». Dans *Logical Atomism*, il nous dit ne pas croire que beaucoup d'objets que nous traitons comme des complexes existent réellement ; « Socrate », « Piccadilly » sont, d'après lui, des exemples de ces faux objets ². M. Russell paraît ainsi croire que des choses telles que « l'espace » ou « Piccadilly » ne sont pas du tout réellement des objets singuliers, mais un grand nombre d'objets séparés qui, sans doute, se trouvent les uns vis-à-vis des autres dans des états divers de relations, ce qui revient à dire qu'ils sont fonction, comme étant leur matière, de divers faits relationnels, mais qui ne constituent pas des objets complexes dans le sens où on l'entend d'habitude. Le fait, objectif ou proposition (nous avons vu que pour M. Russell ces trois termes étaient synonymes) devient ainsi l'unique facteur unifiant des purs objets qu'en dernière analyse nous croyons ainsi trouver en-dessous des faux objets du sens commun. Par exemple, pour une personne ayant quelques connaissances en astronomie, la constellation de Cassiopée paraît être un objet véritable au sujet duquel un certain nombre d'assertions peuvent être émises. On peut, par exemple, soutenir qu'il y a des altérations dans la forme de cette constellation et que dans quelques millions d'années celle-ci se sera modifiée d'une manière perceptible. Mais si maintenant nous prenons les étoiles de cette constellation comme objets en dernier examen, nous devons alors substituer à nos assertions concernant la constellation de Cassiopée des assertions concernant ces étoiles, pour dire par exemple qu'en un temps t_1 elles sont à des distances définies les unes par rapport aux autres, et

¹ *Principia Mathematica*, p. 467.

² Dans *Monist* oct. 1918, p. 512.

qu'en un temps t_2 elles sont, les unes par rapport aux autres, à des distances différentes. La constellation de Cassiopée disparaît : elle n'est plus nécessaire pour une description complète du monde. Les complexes, réels ou idéaux, de Meinong, se trouvent ainsi éliminés : nous n'avons plus que l'objet pur et la proposition (*alias* objectif, *alias* fait). Par des arguments analogues, M. Russell refuse d'accorder l'être aux classes.

Nous n'examinerons ici ni les objections de M. Russell contre la théorie des modales de Meinong, qui nous feraient sortir de notre sujet, ni sa conception des relations : qu'il nous suffise de dire à ce dernier sujet que le philosophe anglais entend par « relations » les entités que Meinong appelle « relata ».

Si nous voulions résumer en peu de mots le chapitre qui précède, nous dirions que Russell entend réduire les objets de notre connaissance à deux classes, et n'admet qu'un type unique à l'intérieur de chacune de ces deux classes : le dernier *objectum* existant ou étant le plus voisin possible du pur *objectum* théorique, et la proposition affirmative, qui subsiste, mais à laquelle se ramène toujours la proposition négative : toutes les autres entités ¹ — complexes et tous réels ou idéaux, non-faits opposés aux faits, objectifs simples (ceux d'inhérence se trouvant identifiés avec les propositions) — sont rangées délibérément au nombre des fictions créées par notre esprit ; il semble donc, bien que Russell ne le dise pas, que, pour lui, elles ne soient rien du tout. De même, sans respect pour la gamme descendante, créée par Meinong, des formes atténuées de l'être, pris dans le sens large du mot, Russell supprime les « pseudos » et les « « quasis » du philosophe autrichien, ne conservant, outre l'être au sens strict et l'existence, que la subsistance indépendante du temps. Le philosophe anglais donne ainsi l'impression d'avoir été le bûcheron de la magnifique forêt créée par Meinong.

¹ Entités que Meinong, il est vrai, ne place pas entre notre esprit et les faits. Nous ne rangeons pas parmi les entités les caractéristiques qui, d'après Russell, ne peuvent exister, mais subsistent.

DEUXIÈME PARTIE
ESSAI D'ÉTUDE CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

Néo-réalistes du XIV^e et du XX^e siècles Etude critique et comparative des doctrines de Grégoire de Rimini, de Meinong et de Russell

1. Ainsi qu'on l'a sans doute déjà remarqué, l'objectif de Meinong est bien le « signifié total et adéquat de la proposition » (*alias* « signifiable par complexe », *alias* « énonçable »), tel que l'entend Grégoire de Rimini. Le « être blanche de la neige », du philosophe autrichien n'est autre que le « La neige être blanche » du Docteur authentique.

Il va de soi que le « signifié » n'est pas l'« assumption » de Meinong, puisque celle-ci, comme la proposition (« sentence ») est signifiée par un objectif. La notion d'« assumption » n'a pas été clairement dégagée par les Scolastiques ici étudiés. Elle est seulement devinée confusément par ceux d'entre eux qui, comme Grégoire, distinguent l'assentiment comme postérieur à l'appréhension de la conclusion ou de la proposition.

2. Meinong, nous l'avons vu, distingue le « Seinsobjektiv » du « Soseinsobjektiv ». Une semblable distinction ne se trouve pas chez Grégoire, pour lequel tous les objectifs seraient des « Soseinsobjektiv ». Nous donnerons raison au Docteur authentique. En disant que le « Seinsobjektiv » « est étant », Meinong nous fournit notre meilleur argument contre sa distinction. Puisque le « il y a de la neige » est le « la neige être étant », il est « étant tel » et le « Seinsobjektiv » n'est qu'un « Soseinsobjektiv » déguisé, ou qu'un objectif tout court, tous les objectifs étant des « Sosein ». Si l'on répond que c'est le « il y a de la neige », considéré comme un tout, qui « est étant » et non « la neige », cela équivaut à dire que cet objectif est une entité ; mais alors on pourrait aussi bien dire des « Soseinsobjektive » qu'ils « sont étant », si l'on admet qu'ils sont des entités. Or

Meinong n'a pas voulu, par là, établir une distinction entre les objectifs quant à leur essence. La division des objectifs en « Seinsobjektive » et « Soseinsobjektive » ne saurait donc être maintenue, à moins qu'elle ne signifie simplement que dans certains objectifs la détermination, s'exprimant par l'attribut, est incluse et dissimulée dans le verbe. Ajoutons que, comme nous le verrons ci-après, Meinong caractérise les objectifs qui sont des faits comme étant ceux dont on peut dire que « c'est le cas ». Or dire d'un objectif que « c'est le cas » équivaut à dire qu'« il en est bien ainsi », *sic esse*, « Sosein ». Les « Soseinsobjektive », ne seraient donc autre chose que les objectifs factuels, ce qui ne serait admissible que si l'on considérait les « Seinsobjektive » qui sont aussi factuels, comme des « Soseinsobjektive ».

3. Tout ce que nous avons écrit du signifié-objectif ne serait que *tractus calami* si celui-ci n'était pas une entité, un être ou quelque chose. Mais quand ils ont admis que le signifié-objectif est une entité, Grégoire et Meinong ont-ils voulu dire la même chose, ont-ils donné au mot « être » le même sens ?

Nous avons vu que Grégoire excluait formellement que les signifiés totaux et adéquats puissent être des êtres existants. Mais il restait à choisir entre deux autres sens. L'on peut entendre par entité, ou bien tout ce qui est signifiable par un complexe, ou bien seulement ce qui est signifiable par un complexe vrai. Sans se prononcer très nettement, Grégoire laisse entendre que ses préférences vont au premier sens. Les signifiés peuvent donc, pour lui, être faux et néanmoins être quelque chose, dans le sens le plus large du mot ¹. Et il en sera ainsi de tous les

¹ Buridan soutenait au contraire qu'un signifié faux n'est rien du tout (*In Meta.*, Paris, 1518, IV, qu. 10, f. XX^r A.). Aux signifiés par complexes, êtres non existants selon Grégoire, pourrait assurément s'appliquer ce que Sir J. Jeans (*Le mystérieux Univers*, 2^e éd., trad. fr. Paris, Hermann 1933, p. 93) dit des éthers et de leurs ondulations : « [Ils] sont selon toute probabilité des entités fictives. Ce n'est pas à dire qu'ils n'ont aucune réalité : ils existent dans notre esprit, ou alors nous ne serions pas occupés à les discuter ; en outre quelque chose doit exister en dehors de notre esprit pour y avoir mis cette conception ou n'importe quelle autre. A ce quelque chose nous pouvons provisoirement attribuer le nom de « réalité » et c'est cette réalité qui est l'objet de l'étude de la science. »

signifiés : Grégoire n'indique pas de distinction entre eux quant à leur essence.

Puisqu'il sépare ainsi la notion du vrai de celle de l'être, par laquelle Aristote semblait l'avoir définie, comment Grégoire va-t-il expliquer le vrai et le faux ? Ici non plus, craignant sans doute d'être condamné par l'Eglise, il ne prend pas nettement parti et indique plusieurs explications : mais il est facile de deviner quelle est sa réelle opinion. On peut dire que le signifié est vrai quand la proposition est vraie : mais alors les adversaires du Docteur authentique auront beau jeu à lui répliquer que, par ailleurs, il soutient que la proposition est vraie quand son signifié est vrai. On peut aussi soutenir que l'« énonçiable » est vrai parce qu'« il en est bien ainsi » s'il est affirmatif ou parce qu'« il n'en est pas ainsi » s'il est négatif ; il est donc faux, comme le dira Pierre d'Ailly¹, quand il n'en est pas ainsi qu'il est affirmé par lui, ou quand il en est ainsi qu'il n'est pas affirmé par lui. Mais cette explication non plus ne plaît guère, au fond, à Grégoire. Son idée, et il ose à peine l'avouer, c'est que les énonçiables vrais seraient vrais d'une vérité incréée. Et les faux, dira-t-on ? On ne saurait admettre ni une, ni des faussetés premières. Il faudrait répondre, dit Grégoire, que rien ne doit être dit faux, car il n'y a pas de faux, il n'est pas le contraire du vrai, nous disons à tort qu'il y a « faux » là où il y a seulement absence de vérité².

Meinong est d'accord avec Grégoire pour affirmer que le signifié-objectif n'est pas une entité existante. Va-t-il donc le ranger parmi les entités de la première ou de la seconde catégorie ? Nous devons noter ici d'étonnantes contradictions chez le philosophe autrichien. Nous allons remarquer que, pour lui, l'objectif n'est même pas, dans certains cas, une entité de la première catégorie. Contrairement à Grégoire, Meinong établit des classes entre les objectifs quant à leur essence. D'une part, en effet, il déclare que les objectifs peuvent être faux, ce qui laisse supposer qu'il les range parmi les êtres dans le premier sens du mot selon Grégoire. Mais d'autre part le philosophe autrichien établit une distinction entre objectifs qui subsistent parce qu'ils sont des faits et objectifs qui ne subsistent pas

¹ Cf. *infra*, pp. 69 et 70.

² Théorie analogue à celle du mal selon saint Thomas.

parce qu'ils ne sont pas des faits. Puis, il lie la notion de la vérité des objectifs à celle de leur essence en soutenant que les objectifs sont vrais quand ils sont des faits (donc qu'ils subsistent) et faux quand ils ne le sont pas (donc qu'ils ne subsistent pas). Ils sont des faits quand on peut dire d'eux que « c'est le cas ».

Meinong crée ainsi la chaîne objectif — subsistance — factualité — vérité — *sic esse* — dont chacun des maillons peut être attaqué.

Tout d'abord, si Meinong explique l'objectif par la factualité, comment peut-il ensuite considérer la factualité comme la principale des propriétés modales de l'objectif ? Ensuite, de ce que les objectifs subsistants sont vrais par l'entremise de la factualité, c'est-à-dire de la liaison essence-vérité, il résulte que les objectifs non factuels-faux n'ont même pas l'être diminué constitué par la subsistance ¹. Ils ne seront donc rien du tout ; mais alors comment concilier cette conclusion avec l'affirmation précitée de Meinong selon laquelle les objectifs peuvent être faux, comment même peut-on donner aux objectifs faux le nom d'objectifs ? Le non-être lui-même, selon Aristote, est un être ², sinon il serait inconcevable. Il est donc contradictoire que Meinong soutienne qu'il y a des objectifs non subsistants. L'on répondra peut-être qu'en tant que subsistants les objectifs sont plutôt envisagés par rapport au temps ³ que par rapport à l'être et que, selon la véritable pensée de Meinong, des objectifs faux peuvent être pseudo-existants, avoir un simulacre d'existence. Cette supposition ne me paraît pas fondée, Meinong ayant défini la subsistance par opposition à l'existence. La question de la différence entre un être pseudo-existant et un être non-subsistant n'a sans doute pas été approfondie par le philosophe autrichien. Mais si celui-ci a voulu dire que tous les objectifs sont pseudo-existants, il faudrait savoir si par là l'être leur est accordé ou non et, dans l'affirmative, de quel être il s'agit ; l'on créerait ainsi une catégorie d'êtres supplémentaires, contrairement à la loi d'économie ; il faudrait, en outre, définir

¹ Il va de soi que pour Meinong la subsistance n'est pas la substance, puisque, s'il en était ainsi, l'objectif serait existant.

² Ar. *Méta.* N. 2. 1089 a 5.

³ Les objectifs envisagés par rapport au temps sont bien plutôt dits « persistants » par Meinong.

les rapports respectifs de la pseudo-existence et de la subsistance. Si, au contraire, les objectifs subsistants sont seuls pseudo-existants, on ne voit pas la différence qu'il pourrait y avoir entre subsistance et pseudo-existence, ni celle qui existerait entre objectifs subsistants et non subsistants, puisqu'ils seraient tous pseudo-existants. Il semble que Meinong ait en réalité employé les mots « subsistance » (*Bestand*) et « pseudo-existence » dans le même sens, mais dans des ouvrages différents, le premier dans *Ueber Annahmen*, le second dans *Ueber Möglichkeit und Warscheinlichkeit*, qui est postérieur. Nous sommes confirmés dans cette impression par ce fait qu'il ressort des explications données à ce sujet par l'auteur que, selon lui, le même objectif vrai est aussi bien factuel parce que pseudo-existant que parce que subsistant.

Si les objectifs non subsistants-non factuels-faux n'ont ainsi, semble-t-il bien, pour Meinong, aucune participation à l'être, les objectifs subsistants-factuels-vrais auront donc, par contre, un être diminué qui ne pourra être que celui de la seconde catégorie selon Grégoire. Et, puisque les objectifs faux ne seront objectifs que de nom, il n'y aura d'objectifs que les objectifs vrais, donc l'être qui leur sera attribué, ou subsistance, sera inhérent à leur vérité. Meinong se défendrait peut-être d'une semblable conclusion, puisqu'il déclare n'attribuer à la vérité et à la fausseté qu'un rôle peu important parmi les propriétés des objectifs : elle n'en paraît pas moins exacte.

Le second maillon de la chaîne créée par Meinong consiste dans la liaison entre le fait et le vrai : un objectif qui est un fait ne peut être que vrai. Nous savons que cette opinion est partagée par Sigwart¹ ; elle est par contre rejetée par Husserl², pour lequel un fait peut être vrai ou faux. Comme Husserl nous paraît employer ici le mot « fait » dans le sens d'« objectif », la question semble être la même que celle, exposée ci-dessus, de savoir si un objectif peut être faux : elle ne peut être résolue que par la définition de son essence.

Le troisième maillon de la chaîne est celui qui réunit la factualité au *sic esse*. Dire que « c'est le cas » équivaut, en effet, à dire qu'« il en est ainsi », *sic esse*. C'est bien la seconde explication de la vérité donnée par Grégoire, la confrontation

¹ SIGWART (Chr.), *Logik* (1911), I, p. 24.

² Cité par SIGWART, *ibid.*

avec la chose, *in re*. Mais si l'explication par le *sic esse* pouvait se comprendre chez Grégoire où elle était en réalité une explication du vrai par le fait, elle constitue une tautologie chez Meinong qui la présente comme une explication de la factualité. Dire que l'objectif est un fait équivaut à dire que « c'est le cas » ou qu' « il en est ainsi ».

Remarquons pour conclure que l'explication de la vérité par le fait ou le *sic esse* soutenue par Grégoire, bien qu'il ne l'approuvât pas, n'a pas chez lui la même portée que chez Meinong parce que le philosophe autrichien range tous les objectifs, vrais ou faux, dans sa première catégorie d'êtres et que, par suite, son explication de la vérité est indépendante de sa théorie du signifié en tant qu'être. Il y a coupure entre le signifié et sa manière d'être d'une part, la vérité et le fait de l'autre. Ce n'est pas parce que le signifié est tel être qu'il est un fait ni qu'il est vrai, mais c'est seulement parce qu'il est ou n'est pas un fait qu'il est ou n'est pas vrai. Au contraire, Meinong établit l'enchaînement subsistance — fait — vérité. Par suite, il se trouve implicitement identifier le vrai avec le subsistant par l'entremise de la factualité (tout en risquant de les expliquer l'un par l'autre) et ne peut considérer aucun être existant comme vrai. Cette dernière conséquence devrait sans doute être admise par Meinong comme étant l'aboutissant logique de sa théorie, tandis que Grégoire aurait pu s'y soustraire.

Meinong nous apparaît donc, en la matière, avoir expliqué un mot par son synonyme et multiplié ainsi des entités toutes identiques, si bien que sa théorie de l'objectif pourrait se résumer par cette seule phrase : « l'objectif est un objectif parce qu'il est un objectif ». Grégoire use sans doute d'une meilleure méthode que lui en commençant par définir l'essence du signifié.

Russell a, tout au moins en partie, compris les défauts de la théorie du philosophe autrichien. Mais a-t-il également saisi ce qu'elle avait de juste ?

La théorie de Russell étant l'opposé de celle de Meinong, elle se trouvera par conséquent, d'une manière générale, identique à celle d'Holkot concernant les points sur lesquels Meinong est d'accord avec Grégoire, et à celle du Docteur authen-

tique concernant les points sur lesquels celui-ci est en désaccord avec Meinong.

Tout d'abord, Russell estime, comme Holkot, que la proposition n'a pas un seul, mais plusieurs objets. Russell n'admettra donc pas plus l'objectif qu'Holkot n'admettait le signifié total et adéquat.

Mais cette proposition, à l'étude de laquelle seule Russell va donc se consacrer, apparaît, sous sa plume, si différente, quant à sa propriété, de la proposition de la logique classique qu'on éprouve le besoin de la distinguer de celle-ci en l'appellant « proposition Russell-Moore ». Nous ne saurions nous en étonner : Russell a en effet attribué à sa proposition toutes les propriétés que Grégoire avait reconnues à son signifié, et que Meinong avait refusées à son objectif. Et c'est ainsi que la « proposition Russell-Moore » put apparaître à certains comme un objectif déguisé.

Comme Grégoire, et contrairement à Meinong, Russell distingue en effet très nettement, nous l'avons vu, la vérité de l'être. Comme lui aussi, il se trouve, par là même, amené à faire consister la vérité de la proposition « dans une certaine relation avec la vérité », ce qui équivaut à dire que, pour lui comme pour Grégoire, il y a des vérités incréées ou *a priori*. De même que Grégoire encore et contrairement à Meinong, il prend l'être, aussi bien que la vérité, comme point de départ, et ne considère pas celle-ci comme une propriété secondaire de la proposition. Toujours comme Grégoire et contrairement à Meinong, il n'établit pas de distinction entre les propositions quant à l'être, et ne distingue par conséquent pas non plus, quant à l'être, les propositions fausses des vraies. Et cet être, indépendant du vrai, que Russell attribue à toutes les propositions, puisqu'il ne se confond pas avec l'existence, ne peut être que l'être de la première catégorie selon Grégoire. Sur ces points de divergence entre Meinong et le Docteur authentique, Russell s'exprime donc en termes si semblables à ceux de Grégoire qu'on pourrait le croire son disciple, à moins qu'on ne préfère dire que tous deux sont ici disciples de saint Anselme.

Nous avons exposé que Russell était d'accord avec Grégoire pour considérer la vérité comme un *a priori*. Russell n'admet donc pas la seconde explication du vrai selon Grégoire, celle du *sic esse*, qui fut reprise par Meinong sous le nom de fac-

tualité. Reste à expliquer ce qu'est le fait, comment il se trouve qu'un fait est vrai. Grégoire n'avait pas eu à se poser la question de la même manière, puisque le mot « fait » ne se trouvait pas dans le langage du moyen âge. On pourrait expliquer la vérité du signifié ou de la proposition par le *sic esse* c'est-à-dire par la confrontation avec la chose, donc par une relation, mais cette relation n'avait pas été transformée en un concept sous le nom de « factualité ». Russell ne nie pas, comme Husserl, que l'idée de factualité soit inséparable de celle de vérité, car il sait bien qu'Husserl prend ici le mot « fait » dans le sens d'« objectif » et Russell ne reconnaît pas l'objectif. Il ne peut d'ailleurs attribuer à la proposition cette propriété d'être un fait que Meinong attribue à l'objectif (comme il le fit de la plupart des autres propriétés de ce dernier), car on ne saurait dire d'une proposition qu'elle est un fait. Il ne lui restera donc qu'à nier la notion abstraite du fait, en disant que le fait n'est pas autre chose que la proposition vraie elle-même. Mais cela équivaut à nier également la notion abstraite du vrai ; et aussi celle du faux puisque pour Russell il n'y aurait plus que des propositions vraies ou fausses. Russell arrive ainsi à la même conclusion qu'Holkot, d'après lequel, nous l'avons vu, « la fausseté d'une proposition n'est pas autre chose qu'une proposition fausse ». Tous deux poussaient ainsi leur système jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, car qui nie l'objectif doit aussi, en dernière analyse, soit nier le vrai, soit le considérer comme existant, c'est-à-dire l'identifier avec Dieu. Mais en Dieu toutes ces notions, à savoir l'objectif, l'être, le subsistant, l'existant, le vrai ne sont qu'une seule et même chose.

4. Meinong et Russell sont, nous l'avons vu, d'accord pour placer l'objectif-proposition hors du temps, considéré par rapport à celui qui le formule : « Les choses subsistantes, dit le philosophe autrichien, se distinguent notamment des choses existantes en ce qu'elles sont éternelles, ou plutôt sans rapport avec le temps. Les objectifs existent certainement, en un temps défini t , et n'existent pas en un autre temps t_2 , mais aucun de ces temps n'est en quelque manière que ce soit présent, passé ou futur ¹. » De même, après avoir parlé d'une « vérité

¹ U. A., pp. 64 et 76-77. M. Eddington (*Nature du monde physique*, trad. franç., p. 112) distingue également « la flèche du temps » (ce

incrée » ¹, donc hors du temps, Grégoire écrit ² : « Les signifiants par complexes sont dits... éternels non pas parce que leur objet est dit éternel, car aucune entité hormis Dieu n'est éternelle, mais parce qu'il ne se peut que ces objets de la connaissance ne soient pas ainsi. » Ce qui revient à dire que, pour Grégoire, ces signifiants n'ont pas de rapport avec le temps, parce qu'ils sont nécessaires. Meinong n'a pas, semble-t-il, fait ressortir cette étroite connexion entre l'absence de tout rapport de l'objectif avec le temps, et sa nécessité. Bonsembiante précise davantage encore que Grégoire cette propriété du signifiant par complexe, qui, dit-il, « demeure le même, malgré la diversité du temps » ³.

Les adversaires de la théorie de l'objectif-signifié, soit qu'ils placent l'objet de la connaissance dans la proposition comme Holkot, ou dans la chose signifiée considérée comme existante (nous avons vu que c'est le cas d'André de Neufchâteau) reconnaissent si bien que le signifié se trouve dans une situation spéciale par rapport au temps et à l'espace qu'un de leurs arguments favoris contre Grégoire est de lui demander en quel lieu et dans quel temps il place ces signifiés, comme s'ils ne pouvaient concevoir qu'ils fussent sans lieu ni date.

Cette question nous paraît devoir faire l'objet de deux remarques. En premier lieu, il nous semble que si l'objectif est ainsi sans lieu ni date, c'est parce qu'on ne le reconnaît pas comme existant. Tout ce qui existe est en effet dans le temps et l'espace, considérés par rapport à nous. Sans doute la notion de Dieu semble-t-elle faire exception. Cette exception ne serait qu'apparente, si « Dieu » n'était en réalité qu'un objectif et ce serait alors seulement par anthropomorphisme que nous dirions qu'il existe. De là vient que les adversaires du signifié ont choisi des exemples tels que « les Saints voir Dieu » pour prouver que les intelligibles signifiants par complexes existent.

que Meinong appelle « le temps *t* ») du temps qui n'est que la réflexion du moi sur le phénomène. Platon avait déjà dit dans le *Timée* : « Le passé et le futur sont des aspects du temps créés par nous que nous attribuons inconsciemment, mais à tort, à l'essence éternelle. Nous disons « était », « est », « sera », mais à la vérité « est » seulement peut s'employer avec raison. » (Cf. *Œuvres de Platon*, traduites... par V. Cousin, Paris, 1839, t. XII, p. 130.)

¹ *Sup.*, p. 19.

² *Sup.*, p. 28 *in fine*.

³ *Sup.*, p. 140.

Russell a dit qu'exister signifie « prendre la forme de tel objet déterminé ». Dire que Dieu existe équivaldrait à le situer dans le temps et l'espace, donc à lui donner une forme matérielle, celle de l'homme.

La seconde remarque est que, si, comme l'affirme Meinong, l'on ne peut dire d'un objectif qu'il est à un temps passé, présent ou futur, il en résulterait que « Adam avoir été » ou « l'Antéchrist devoir être » ne seraient pas des objectifs. Or ces signifiabiles par complexes ont toutes les autres caractéristiques des objectifs, puisque « l'Antéchrist devoir être » est « l'étant devoir être de l'Antéchrist » ou sa « futurition » comme le disait déjà l'adversaire d'Holkot¹. Cette conception nous paraît erronée. « L'Antéchrist » est un *objectum*, que nous plaçons dans le futur en disant « l'Antéchrist devant être » : quand nous avons dit « l'Antéchrist devant être », la « futurition » est déjà accomplie, (soit qu'on admette que « l'Antéchrist » est déjà nécessairement au futur, soit qu'on soutienne que l'idée de futur n'est exprimée que par « l'Antéchrist devant être »). Mais « l'étant devant être de l'Antéchrist », ou bien « l'Antéchrist devoir être » n'est plus un *objectum*, mais un objectif signifié. « L'Antéchrist devoir être » ne peut être un objet futur puisqu'il n'est pas un *objectum* et que l'idée de futur ou de passé est aussi inséparable de celle d'*objectum* que celle d'existence. Devrons-nous dire que « l'Antéchrist devoir être » est en un temps *t* et n'est plus en un temps *t'* ? L'on pourrait répondre que non. Seul « persisterait » l'objectif qui s'exprime au présent. Un objectif qui s'exprime au passé ou au futur ne serait alors rien du tout : car si la notion d'existence est liée à celle du temps de la première sorte, celle de la subsistance, ou d'être de la première catégorie selon Grégoire, est liée à celle de persistance ou de temps de la seconde sorte. Il peut paraître préférable de dire que « l'Antéchrist devoir être » persiste en un temps *t*, et ne persistera plus en un temps *t'*, à savoir quand l'Antéchrist sera.

5. Une autre caractéristique différenciant l'objectif de l'*objectum* est que, seul, selon Meinong, l'objectif peut être négatif ou plus exactement que seul il « admet l'antithèse

¹ Cf. *supra*, p. 51.

positif-négatif ». Une semblable affirmation n'eût été admise par aucun des Scolastiques, qui eussent aussitôt répliqué par l'exemple aristotélicien du « non-homme ». La question de la négation se posait pour eux un peu différemment : il s'agissait de savoir si le signifié total et adéquat peut être négatif. Grégoire, nous l'avons vu, répondait affirmativement. Mais en faisant observer que deux propositions contradictoires ont le même signifié, Nicolas d'Autrecourt devait amener André de Neufchâteau ¹ à créer un intelligible au-dessus et hors de l'antithèse positif-négatif, la négation n'étant ainsi considérée que comme une modalité de la chose signifiée, au même titre que la possibilité ou la probabilité. Une semblable conception a été, on le sait, fréquemment reprise par les philosophes contemporains.

Signalons la théorie originale de Buridan ² selon laquelle la négation constituerait le signifié total de la proposition négative. Pour ce Docteur, « Dieu ne pas être », « l'homme ne pas être animal », et autres phrases auxquelles correspondent des propositions fausses, ne sont rien du tout. Il y a là, semble-t-il, une confusion entre le faux et le négatif.

6. Nous avons vu que selon Grégoire de Rimini la relation pouvait être entendue dans trois sens différents. Le premier sens n'est plus employé par les philosophes contemporains. On ne dit plus aujourd'hui que « fils » ou que « vertu » sont des relations. Les deux autres sens ont été repris respectivement par Meinong sous les noms de « Relation » et de « Relatum ». La « relation » de Meinong n'est autre que la relation dans le second sens du mot selon Grégoire ; l'une et l'autre sont un signifiable par complexe ou un objectif et un fait, elles n'existent pas, mais subsistent ou sont un être dans le premier sens du mot. De même, ce que Meinong a appelé « Relat », mot que nous avons traduit par *Relatum*, nous paraît pouvoir être assimilé à la relation dans le troisième sens indiqué par Grégoire, avec cette différence cependant que celle-ci n'existe pas tandis que, pour Meinong, les *relata*, tout en étant des *objecta*, se subdivisent en *relata* réels, qui existent, et *relata* idéaux, qui n'existent pas. Nous ne trouvons pas, chez les Scolastiques,

¹ Cf. *supra*, p. 137 sqq.

² *In Méta.*, Paris, 1518, IV, qu. 10, f. XX^r A.

parmi les relations dans le troisième sens du mot, de distinction correspondant à celle entre *relata* réels et idéaux. Toutes les relations ainsi comprises sont pour Grégoires idéales ; mais en les considérant comme existantes, il montre qu'il les situe dans le domaine de la réalité.

Ne reconnaissant pas d'objectifs, Russell ne pouvait connaître davantage de relations dans le sens employé par Meinong. Aussi emploie-t-il, en réalité, le mot « relation » pour signifier ce que Meinong appelle *relatum*. Comme on l'a vu ¹, Grégoire entend par chose existante ce par quoi une chose est formellement telle que l'est une autre chose, et se base sur cette définition pour soutenir que la relation dans le troisième sens est existante. M. Russell donne de l'existence une explication analogue : si l'on déclare qu'une chose existe, dit-il, « c'est là une déclaration concernant tous les objets de l'univers et signifiant que l'une d'elles a les propriétés de la chose en question ». Russell ne semble pas en avoir tiré cette conclusion que l'existence soit une relation.

7. Nous ne trouvons, bien entendu, aucun rapport entre le complexe, tel que le définit Meinong en l'opposant à la complexion, l'un et l'autre pouvant être réels ou idéaux, et le complexe des Scolastiques, qui se place toujours après ce que le philosophe autrichien appelle « la coïncidence des parties ». Ce dernier se rapprocherait, par contre, du complexe de Russell, qui est « tout ce qui n'est pas simple », le simple étant l'incomplexe. Bien qu'un complexe puisse, en principe, pour les Scolastiques, consister dans la simple juxtaposition de catégories, il est en général conçu comme l'expression du jugement, c'est-à-dire comme le signifiant et se confond ainsi la plupart du temps avec la proposition. Car, semble-t-il, on n'a pas remarqué, au moyen âge, qu'un jugement pouvait s'exprimer par un seul mot. Aussi la distinction entre l'incomplexe et le complexe correspond-elle pratiquement à celle que la Logique de Port-Royal a rendue classique sous le nom de proposition et d'idée, ou à celle que nous faisons aujourd'hui entre ce que les Anglais appellent « la sentence » et le nom.

¹ Cf. *supra*, p. 32.

CHAPITRE II

Nominalistes et réalistes du XIV^e siècle. Etude critique et comparative de la doctrine d'Holkot et de Pierre d'Ailly d'une part, et celle de Grégoire de Rimini de l'autre

Pierre d'Ailly se trouve assurément d'accord avec André de Neufchâteau contre Grégoire, mais le but de la critique du Docteur authentique est nettement à l'opposé de celui que poursuit le Docteur très ingénieux. Tandis qu'André s'efforce, en effet, de démontrer que le signifiable par complexe — *ens diminutum* pour Grégoire — est une entité existante comme n'étant autre que la chose extérieure signifiée, Pierre n'hésite pas à affirmer qu'il n'est rien du tout.

Pour détruire le signifiable par complexe en tant qu'entité, l'« Aigle de la France » a recours à deux sortes d'arguments. Dans un premier groupe sont réunis les arguments déjà invoqués soit par André, soit par Holkot ou Marsile (ce signifié serait à la fois étant et n'étant pas, il serait éternel, en un certain lieu indéterminable, il y aurait des signifiés impossibles). Le second groupe constitue davantage l'œuvre originale de Pierre. Pour prouver que le signifiable par complexe n'est pas une entité existante, Grégoire de Rimini avait déjà fait ressortir qu'il ne pouvait exercer une fonction de substitution significative ou personnelle, mais seulement matérielle ¹. Il donnait ainsi à ses adversaires des armes contre lui-même, puisque par ailleurs il disait ² que « l'homme être animal est l'homme être une substance animée, sensible et rationnelle ». André avait, de son côté, réagi contre la « quasi-inintelligibilité », selon Grégoire, du signifiable par complexe, en tant qu'entité existante, comme ne pouvant être substitué par rien

¹ Cf. *supra*, p. 34.

² Cf. *supra*, p. 28.

significativement : il avait répondu, nous l'avons vu¹, que le terme équivalant à une proposition ou en tenant lieu pouvait cependant exercer cette fonction de substitution personnelle (ce qui constituait une pétition de principe, puisqu'il prouvait ainsi la chose qu'il voulait démontrer en la supposant déjà démontrée, à savoir qu'un terme peut équivaloir à une proposition). Pierre d'Ailly allait développer largement cet argument en l'utilisant pour prouver que le signifié total et adéquat n'est absolument rien. Mais ce faisant, en niant que l'infinif pris significativement pût servir de sujet, il déplaçait la question, la faisant sortir du domaine de la logique pour la placer dans celui de la grammaire. Ce n'est plus le signifié ou le prétendu signifié qu'il étudie, mais son *dictum*, la proposition infinitive : il confondait ce signifié avec son expression verbale. Les conséquences de cette confusion allaient être considérables. Depuis Pierre d'Ailly jusqu'à la fin de la Scolastique, on ne considère plus le signifiable par complexe que comme l'équivalent de la proposition infinitive et l'on se bornera à rappeler que celle-ci ne peut qu'exercer un rôle de substitution matérielle², et non significative, pour conclure qu'elle n'est pas un être. Et l'on n'a pas songé combien il pouvait être dangereux de vouloir que ce signifié tînt lieu à son tour d'autre chose que de lui-même, puisqu'en ce cas il eût été impossible d'éviter un *regressus ad infinitum*. Il eût fallu d'abord préciser si, par « supposition personnelle et significative », l'on entendait encore parler de la supposition, ou de la signification, deux choses jusqu'alors nettement distinctes : dans le second cas, on ne saisit pas pourquoi ce signifié aurait été obligatoirement à son tour un signifiant ; admettre le premier était reconnaître, avec André de Neufchâteau, que le signifiable par complexe n'est que la chose signifiée. On pouvait refuser au signifié toute fonction de substitution personnelle, c'est-à-dire refuser d'admettre que, comme le disait André de Neufchâteau, il tient lieu de la chose signifiée et existe comme elle, et lui reconnaître cependant un être diminué en raison de son rôle de substitution

¹ Cf. *supra*, p. 90.

² Ou *simplex*. André de Neufchâteau identifie formellement la *suppositio materialis* et la *suppositio simplex* (I, d. II, q. 2 ; éd. 1514, f° XXXIII).

matérielle que personne ne cherche à lui contester. Et, de toute façon, il semble qu'on ne pouvait tirer argument de ce que ce signifié, réduit à un rôle de supposition matérielle, ne peut servir de sujet, pour nier qu'il soit bien le signifié total et adéquat de la proposition : c'eût été là en effet confondre la supposition et la signification, choses jusque-là nettement distinctes. Nous en arrivons ainsi à cette conclusion qu'en faisant ressortir que le signifiable par complexe peut jouer seulement un rôle de substitution matérielle, on affirmait seulement par là une fois de plus qu'en passant de la substitution personnelle à la substitution matérielle, nous franchissions les limites qui séparent le concret de l'abstrait, l'idée du jugement, l'incomplexe du complexe, le terme de la proposition, l'être existant d'une autre sorte d'être, à moins qu'on ne préfère dire que l'être non existant n'a aucune espèce d'être. L'argument grammatical employé ainsi par Pierre d'Ailly nous paraît donc beaucoup plus dirigé contre André que contre Grégoire, car rien, dans la dialectique du Cardinal, n'empêche de croire que ce signifié exerçant seulement une fonction de substitution matérielle soit plutôt un être diminué, non existant, que rien du tout.

A défaut du signifié, la première place, dans la théorie gnoséologique de Pierre d'Ailly, est donnée, on l'a vu, à la proposition mentale. Ockham avait sans doute le premier accolé ces deux mots ; s'il nous paraît choquant de les voir réunis (de même que, comme l'a fait remarquer Prantl¹, quand on nous parle d'un « mot mental »), c'est parce que nous n'employons plus aujourd'hui le mot « proposition » que dans le sens de proposition écrite ou orale. La proposition mentale, c'est ce que nous appelons improprement le jugement. (*Urteil*, mais non *Urteilkraft*.) Or les propositions orale, écrite ou mentale improprement dite, signifient, selon Pierre d'Ailly, des propositions mentales proprement dites : il en résulte que la proposition mentale est bien un signifié, alors qu'au signifié de Grégoire Pierre refuse, par ailleurs, toute espèce d'être. Pierre ne s'est assurément pas borné à appeler « proposition mentale », bien que « signifié » elle aussi, le signifié total et adéquat de Grégoire, puisque celui-ci est « hors de l'âme », *in re*, tandis que la proposition mentale est dans notre esprit,

¹ PRANTL, t. III, p. 339.

ou plutôt elle est notre esprit lui-même. Mais quelle n'est pas cependant notre surprise de voir Pierre d'Ailly faire ressembler étrangement sa proposition mentale au signifiable par complexe de Grégoire et lui attribuer en tout cas quelques-unes des propriétés essentielles que Meinong attribuera à l'objectif, bien que celui-ci, pour le philosophe autrichien, « subsiste » hors de l'âme. Nous en avons la preuve concernant deux questions primordiales, celle du vrai et celle du *sic esse*.

C'est parce que la proposition orale, écrite ou mentale improprement dite signifie une proposition mentale proprement dite que, selon Pierre d'Ailly, elle signifie le vrai ou le faux, puisque cette proposition mentale *est* naturellement le vrai ou le faux. De même, Meinong dira que l'objectif *est* vrai ou faux. L'un et l'autre philosophes se refusent donc logiquement à attribuer à la proposition mentale ou à l'objectif, considérés par eux comme un signifié, un rôle de signifiant.

Et si l'on demande à Pierre d'Ailly pourquoi la proposition mentale proprement dite est vraie, il répondra par le *sic esse*, c'est-à-dire par ce que nous appelons le fait.

Nous avons donc chez lui le trinôme : proposition mentale — vrai — fait, de même que, selon une des solutions proposées par Grégoire, il y avait le trinôme : signifié — vrai — *sic esse* et que chez Meinong nous avons, avec une variante dans l'ordre des facteurs, le trinôme objectif — fait — vrai. Faut-il en conclure que la proposition mentale n'est que le signifié adéquat et total d'une proposition écrite, orale ou mentale improprement dite ? Que Pierre a vidé ce signifié de Grégoire de tout son contenu pour l'attribuer à sa proposition mentale ? Pour pouvoir répondre à cette question, il convient de ne pas oublier que quand Grégoire parle du signifié de la proposition, il s'agit bien de la proposition mentale. Il distingue même trois sortes de propositions mentales, correspondant respectivement à l'énonciation, à la connaissance et à l'assentiment ¹, sans cependant assimiler la première à la proposition écrite ou orale ni définir le mode de relation qui les unit l'une à l'autre. Pour le Docteur authentique, il y avait donc proposition écrite ou orale, puis trois sortes de propositions mentales, puis le signifié unique, total et adéquat de la proposition mentale. On risquait de s'embrouiller. Comme l'a fait ressortir M. Michalski à propos

¹ Cf. PRANTL, t. IV, pp. 12 et 13, notes 46 et 47.

de questions différentes, Pierre d'Ailly n'est pas un créateur, mais c'est un esprit clair et précis qui sait utiliser ce que les autres ont inventé. Toute sa théorie de la proposition mentale est déjà, nous l'avons vu, sinon dans Ockham, du moins dans Holkot¹. Celui-ci s'était plaint de ce que la distinction entre proposition orale ou écrite et proposition mentale était souvent mal comprise. Pierre d'Ailly la définit donc très nettement et, en outre, lui applique la correspondance entre signifiant et signifié, qui demeure en la matière l'œuvre de Grégoire. Si celui-ci n'a peut-être pas lui-même identifié la proposition avec sa forme matérielle, ses disciples devaient tout naturellement le faire : et la preuve en fut que, quand Pierre voulut attaquer le signifié, il le fit surtout quant à sa forme matérielle, sur le terrain de la grammaire, par la supposition : l'objection n'eût pas porté si ce signifié avait été un signifié mental d'une proposition mentale, car en ce cas Pierre n'eût pu s'en prendre à l'infinitif, puisque le signifié ne se fût pas forcément exprimé par la proposition infinitive. P. d'Ailly a donc clairement vu le danger dans lequel allait sombrer la Scolastique, celui de faire dévier insensiblement la logique vers la grammaire. Mais il a cependant inconsciemment contribué au développement de cette tendance en feignant de confondre le signifié de Grégoire avec son expression grammaticale, pour pouvoir ainsi mieux le combattre et mieux faire ressortir les avantages de sa propre théorie de la proposition mentale. Si donc nous admettons que, d'après Grégoire, la proposition est formelle et son signifié total et adéquat, mental, nous ne voyons pas de différence quant au fond, entre chacune de ces deux entités et, respectivement, la proposition orale, écrite ou mentale improprement dite et la proposition mentale proprement dite, si ce n'est que le signifié est objectif, et la proposition mentale, subjective. Si, au contraire, nous pensons que Grégoire a voulu parler d'une proposition et d'un signifié l'un et l'autre formels, la proposition mentale de Pierre constitue assurément une réaction utile contre ce formalisme. Mais il paraît plus probable que Grégoire, mal interprété assurément par ses successeurs, a, tout au moins dans l'ensemble de son œuvre, voulu parler d'une proposition et d'un signifié également mentaux. Et

¹ Cf. *supra*, p. 56.

par signifié mental je n'entends pas parler assurément d'un signifié qui ne serait pas *in re*, puisque tel est bien celui de Grégoire, mais d'un signifié *in re* conçu mentalement : il est, en effet, évident qu'un signifié *in re* ne serait rien pour nous si nous ne l'intelligions pas. Bien qu'objectif, le signifié de Grégoire doit, en effet, devenir mental, donc subjectif, avant d'être exprimé par la proposition écrite ou orale, de même que, toute objective qu'elle est, la proposition mentale de Pierre d'Ailly doit subir l'épreuve du *sic esse*, donc s'objectiver, avant d'être reconnue pour vraie.

Par signifié mental, nous entendons ce qui s'oppose au signifié exprimé, qui est le *dictum*. La meilleure preuve que telle fut bien l'intention de Grégoire, c'est qu'il n'identifie pas le signifié et son *dictum*. Et s'il ne distingue pas la proposition écrite ou orale de la proposition mentale, c'est que pour lui celle-ci n'est rien du tout. De même que chez Grégoire le *dictum* exprime le signifié, de même, en réalité, la proposition orale ou écrite exprime la proposition mentale. L'erreur de Pierre fut sans doute d'avoir dit que la proposition écrite ou orale ou mentale improprement dite est signifiée par une proposition mentale proprement dite. Il n'y a pas, selon nous, entre ces deux groupes de propositions, tels que les entend l'« Aigle de la France », de rapport de signification, mais d'expression. La proposition orale, écrite ou mentale improprement dite, exprime la proposition mentale proprement dite, mais ne la signifie pas. Et si l'on objecte que le mot « signification » avait au moyen âge le sens qu'à aujourd'hui celui d'« expression », qui n'avait pas alors de correspondant, je dirai qu'il y avait en plus entre le signifiant et le signifié de Grégoire un rapport de supposition, le second tenant lieu du second, qui ne se trouve pas entre le signifiant seulement signifiant (proposition orale ou écrite) et le signifié seulement signifié (proposition mentale) de Pierre ; car dans le sens que nous donnons aujourd'hui au mot « signification », il y a beaucoup de la supposition du moyen âge, tandis que notre mot « expression » peut souvent être traduit dans le langage scolastique par celui de « signification ». En réalité, Pierre n'a ainsi pas touché à la question de la signification dans le sens actuel du mot : il n'a traité que celle de l'expression. L'œuvre de Grégoire pourrait donc, sans inconvénient, en un

certain sens, se superposer à la sienne sans la détruire : il suffirait de rechercher quel est le signifié de la proposition mentale. La question est si naturelle que Pierre ne s'y dérobe pas : il répond que la proposition mentale n'a pas un, mais plusieurs signifiés ¹ ; et ici il emploie ce mot dans son vrai sens actuel, teinté de « supposition ». Et c'est ainsi qu'en dernière analyse nous aboutissons à cette conclusion que, dans le sens où l'on dit que pour Grégoire la proposition n'a qu'un signifié, il faut dire que pour Pierre elle en a plusieurs.

Pierre n'approfondit pas, d'ailleurs, comment ces signifiés réunis peuvent former une seule proposition mentale — ce que Meinong appelle le « principe de la coïncidence des parties ». Il préfère également laisser dans l'ombre la question de savoir de quelle espèce d'être bénéficie sa proposition mentale : nous ne savons pas si elle existe ou si elle jouit d'un être diminué. Il ne nous dit pas davantage quel est selon lui l'objet de la connaissance. Nous croyons ici deviner son embarras. Dire, comme Holkot, que cet objet est constitué par la proposition mentale eût été risquer de confondre sujet et objet. Et de fait, pour Pierre, la proposition mentale est bien plutôt la connaissance elle-même, qui est vraie ou fausse. Il en résulte que toute connaissance est une proposition mentale. Dieu est assurément, en soi, une vérité éternelle, incréée, mais inconcevable ². En tant qu'il est connu de nous, Dieu est une proposition. Et Pierre va jusqu'à dire que si Dieu se connaissait lui-même, il se connaîtrait en tant que proposition ³. En faisant ainsi de la connaissance et de son objet une seule chose, la proposition

¹ Si la proposition mentale n'avait eu qu'un signifié et qu'il eût été la chose extérieure, ce signifié se fût identifié avec l'intelligé qualifié d'intelligible par André de Neufchâteau.

² Et cependant intelligible. Cf. CHEVALIER, *L'idée et le réel* (Arthaud, Grenoble), p. 124 note 1. Il est assez intéressant de noter que, si Grégoire concluait à des vérités incréées, Pierre conclut, pour sa part, à une proposition incréée. Ainsi s'opérait, chez chacun d'entre eux, la liaison entre la logique et la métaphysique. Il est assurément regrettable que, victimes du système des cloisons étanches, la plupart des logiciens contemporains, et ici nous pensons surtout à Meinong, n'aient pas jugé utile de nous renseigner sur leurs conceptions en matière de métaphysique : ils eussent ainsi donné à leur œuvre cette base indispensable qui paraît bien lui manquer.

³ Il est intéressant de rapprocher cette opinion de celle de Denys l'Aréopagite (*De mystica theologia*, 4^e proposition) ; *Ea quae sunt, Deum non cognoscunt secundum quod ipse est, et vicissim Deus non intelligit existentia secundum quod existentia sunt.*

mentale, Pierre évitait le double danger de la multiplication des êtres (Grégoire ou Meinong) et de l'anthropomorphisme (André) : mais il ne nous expliquait comment cette proposition mentale pouvait être conforme à la réalité, que par la tautologie du *sic esse*.

*
* *

La différence essentielle entre les théories de Grégoire et de P. d'Ailly étant donc que pour le premier la proposition mentale a un signifié total et adéquat, tandis que pour le second elle n'a pas un, mais plusieurs signifiés, ce qui revient à dire que pour le Docteur authentique le signifié de la proposition mentale est un être (non existant, mais qui *est* cependant, *ens diminutum*) tandis que pour les deux autres philosophes ce signifié n'est rien du tout, ce qui précède nous paraît susceptible de donner lieu aux remarques suivantes :

1° La proposition mentale des Scolastiques n'est autre que ce que nous appelons aujourd'hui le jugement, considéré en tant qu'acte et non en tant que faculté, *Urtheil* et non *Urtheilskraft*. Les scolastiques ne donnaient le nom de jugement, *iudicium*, qu'à la faculté de juger ;

2° Si l'expression « proposition mentale » nous semble aujourd'hui composée de deux termes contradictoires, au même titre que celle de « mot mental » (l'une et l'autre paraissent avoir été employées pour la première fois par Ockham ¹), c'est que pour nous le mot « proposition » ne peut être que l'énoncé d'un jugement ² : il correspond donc à ce que les Scolastiques appelaient « proposition écrite ou orale » ;

3° Pour Pierre d'Ailly, la proposition mentale constitue, nous l'avons vu ³, le signifié de la proposition orale ou écrite. Nous traduisons qu'un jugement est signifié par une proposition. Mais une semblable affirmation ne serait généralement pas admise aujourd'hui. Nous dirions qu'un jugement est exprimé par une proposition, l'expression étant un « énoncé ou notation qui représente... un rapport entre certains termes ⁴ ». La fonction d'exprimer ne saurait être confondue avec

¹ PRANTL, t. III, p. 339.

² *Voc. de la phil.*, II, p. 639.

³ *Supra*, notamment, p. 67.

⁴ *Voc. de la phil.* III, p. 49 D.

celle de signifier. Toutes deux se rapportent à la proposition, mais la première a celle-ci comme aboutissant tandis que la seconde la prend comme point de départ. De même que le mot exprime une idée, de même la proposition exprime un jugement, tandis qu'elle signifie une ou plusieurs choses. La signification ou le sens d'un jugement est la même ou le même que celle ou celui de la proposition par laquelle il s'exprime. Un jugement est toujours mental, la proposition est toujours une énonciation, c'est-à-dire écrite ou parlée. Mais le complexe formé par le jugement et la proposition qui lui correspond a un sens. On ne saurait donc dire, comme l'a fait P. d'Ailly, que la proposition orale ou écrite signifie une proposition mentale, *alias* un jugement : elle l'exprime ;

4° Reste à savoir si le jugement-proposition signifie une ou plusieurs choses. Nous touchons ici au fond du problème. Une chose détient, sinon l'existence, du moins l'être. « Ce terme de chose, lisons-nous dans le *Vocabulaire de la philosophie* ¹, exprime l'idée d'une réalité... comme séparée ou séparable... En ce sens, chose ou objet sont souvent employés comme synonymes. » Il en résulte que demander quel est l'objet de la connaissance suppose le problème résolu. Le problème est ainsi posé par les réalistes d'une manière qui les assure, par avance, du succès. Un objet, une chose, ne peuvent être situés que dans le domaine du réel. Si réellement une proposition mentale ou un jugement a un objet, cet objet ne peut être que l'objectif de Meinong ou le signifié total et adéquat de Grégoire. « On distingue, a dit Lachelier, deux sens du mot chose : a) l'objet quelconque d'une pensée ; b) le sujet par opposition aux prédicats ². » Ces réalistes ne se demandent donc pas si la pensée a un objet, et si le sujet-objet ne constitue pas la pensée elle-même. La notion d'objet, tirée du domaine physique et compréhensible quand il s'agit d'un complexe, paraît cependant beaucoup plus difficile à admettre dans le domaine du jugement. Il ne nous apparaît pas nécessaire que le jugement, que donc la connaissance ait un objet. Il constitue notre esprit lui-même. Le contact journalier de nos sens avec les phénomènes a fait croire que le jugement avait un objet immédiat. Employer en la matière des termes tels que « objet » ou

¹ *Voc. de la phil.* I, p. 107, B.

² *Id.*, *ibid.*, note n° 1.

« chose » ne nous paraît que de nature à nous induire en erreur ;

5° Nous ne croirons pas davantage que, comme l'ont dit Holkot et P. d'Ailly, le jugement ou proposition mentale ait plusieurs objets. Le fait même que nous parlons du jugement, de la proposition, indique clairement que nous considérons qu'il y a là *une* entité. Si cette entité a un objet, cet objet ne peut être qu'unique. Si nous discernons une pluralité d'objets, ce ne peut être qu'avant la formation du jugement : c'est parce que Meinong a appelé le principe de la coïncidence des parties que les objets divers forment un jugement. Mais tant qu'il y a diversité d'objets, il n'y a pas jugement ou proposition mentale, il n'y a que ce que Meinong appelle un complexe (et qui ne saurait être confondu avec le complexe des Scolastiques). Dès qu'il y a proposition mentale ou jugement, il ne peut donc y avoir qu'un seul objet, ou aucun ;

6° Tout ceci ne veut pas dire que le jugement-proposition ne signifie pas quelque chose, en entendant par quelque chose une réalité qui peut aussi bien se trouver dans notre esprit que dans le monde extérieur. De toute évidence, le jugement-proposition a un sens, s'il n'a pas d'objet dans le monde extérieur. Mais le mot « signification » perd toute espèce de sens si l'on se sépare de la doctrine réaliste. Il faut admettre ou bien que la signification se confond avec l'expression, ou avec la définition, ou bien que le jugement se signifie lui-même. Etymologiquement, le mot « signification » pourrait être confondu avec l'expression ; et sans doute les Scolastiques n'ont-ils souvent pas distingué ces deux idées. De là vient que Pierre d'Ailly ait pu écrire que la proposition orale ou écrite signifie une proposition mentale. Mais ce mot peut avoir deux autres sens : quand on demande ce qu'une proposition « veut dire » on peut solliciter par là une explication, une définition ; mais on peut aussi répondre qu'elle « veut dire » une ou plusieurs choses, et par là même on se trouve prendre parti en faveur de l'école réaliste. Mais ce sens nous paraît devoir être rejeté. Un jugement ne signifie pas quelque chose, car il n'y a pas dans le monde extérieur de signifiés des jugements. Il ne signifie pas non plus plusieurs choses, car ni chacune de ces choses ni toutes ces choses juxtaposées ne constitueront le signifié du jugement. Et c'est ici que Pierre d'Ailly a fort justement remarqué que la

proposition mentale était la connaissance elle-même, si bien que l'on se demande comment il a pu écrire par ailleurs qu'elle a plusieurs signifiés. S'il y a malentendu, il porte donc sur le sens du mot « signification ». Les deux grandes écoles verront l'une dans le monde extérieur, l'autre dans l'esprit lui-même l'ultime réalité. Mais ne détournons-nous pas ici le mot « réalité » de son vrai sens ? Quand M. Chevalier place la « réalité » au-dedans de nous-mêmes ¹, peut-on dire que ce soit encore une réalité, puisque la *res*, par définition, est la chose extérieure ?

7° La clef du problème pourrait bien se trouver dans la théorie de la *suppositio*, mais d'une autre manière que l'entendaient les Scolastiques. M. Reinstadler ² a fort justement fait remarquer que la *suppositio* étant « l'usurpation du terme pour signifier une chose », et M. Michalski, qu'elle était une « fonction de substitution », fonction exercée par le terme. Du jour où les Scolastiques ont étendu à la proposition la théorie de la *suppositio*, ils ont sans doute contribué à présenter le problème sous un jour nouveau. Un terme n'a assurément d'autre raison d'être que de signifier une chose, ou plus exactement ce que nous prétendons être une chose, et qui n'est peut-être que phénomène ou chose dans notre esprit. Nous avons là une *suppositio personalis*. Mais le terme peut aussi faire l'objet d'une *supposition materialis* : comment alors peut-on dire qu'il s'agit aussi d'une *suppositio* puisqu'ici on ne se sert pas du terme pour signifier une chose, mais un concept ? Il y a donc deux degrés : le terme servant à signifier la chose, puis ce terme considéré à son tour comme une chose, pour la signification de laquelle on emploie à nouveau, mais à tort, ce même terme, comme dans « homme est un substantif ». Si nous adoptons la notation algébrique de M. Burali-Forti ³, le mot « homme » ne serait assurément pas désigné par le même signe dans le second cas que dans le premier. Essayons maintenant, avec les Scolastiques, d'introduire la *suppositio* dans le complexe, nous dirions aujourd'hui dans le jugement-proposition. La proposition fait ici figure de terme. Mais Grégoire de Rimini et P. d'Ailly sont d'accord pour reconnaître qu'il ne peut y avoir en pareille matière de supposition personnelle. André de Neuf-

¹ J. CHEVALIER, *L'idée et le réel*, p. 157.

² REINSTADLER, *Elementa philosophiae scolasticae*, I, p. 37.

³ BURALI-FORTI, *Logica matematica*, 2^e éd., Hoepli, Milan, 1919, in-16.

château ne l'admet que par une acrobatie, en réduisant la proposition au terme. Il faut donc reconnaître que la proposition ne peut servir à signifier une chose extérieure, ce qui confirme notre point de vue. Mais, dira-t-on, la supposition matérielle, par contre, joue en matière de proposition. Qu'on nous permette de le nier. Il ne peut y avoir ici une opération au second degré comme dans le cas précédent, puisque le premier degré manque, à savoir la chose extérieure signifiée. Il semble que dans ce cas le mot « chose » soit pris dans un sens différent : nous considérons le pseudo-signifié comme s'il était une chose, par opération de l'esprit, mais une telle chose n'est alors qu'une fiction : et telle est bien cependant la chose dans le troisième sens de Grégoire de Rimini. Mais il n'y a pas alors de supposition matérielle telle que nous l'avons précédemment entendue, puisqu'il n'y a plus qu'un seul degré. L'essai tenté par les Scolastiques du xiv^e siècle d'étendre au complexe la théorie de la supposition, nous paraît donc avoir échoué. La *suppositio* constitue assurément une analyse très fine et subtile de l'idée du terme. Mais de ce qu'on ne peut l'étendre à la proposition, on doit conclure que le jugement-proposition et l'idée-terme sont deux opérations différentes de l'esprit. Sans doute une proposition, le signifié d'une proposition peuvent-ils servir de sujet : mais comme tels, ils ne sont plus alors que des créations artificielles de l'esprit, sans contact avec ce qu'on est convenu d'appeler la réalité. L'impossibilité d'adapter la *suppositio* au jugement nous paraît donc constituer un argument de plus contre la théorie réaliste.

*
* *

Nous concluons que le jugement qui s'exprime par une proposition (laquelle n'est pas forcément un complexe), constitue une entité dont les éléments constitutifs peuvent bien être puisés dans la réalité ou pseudo-réalité des représentations, mais qui n'existe pas dans cette réalité (André) pas plus qu'elle ne repose immédiatement sur elle (Grégoire). Parce que l'opération mentale qui s'appelle jugement est toute différente de celle qui s'appelle idée, l'effort tenté par les Scolastiques soit pour appliquer au jugement-proposition ce qui convient à l'idée-terme (Grégoire), soit pour ramener le premier au se-

cond (André), nous paraît infructueux. Les mots de *significatio* et de *suppositio*, adéquats quant au terme, sont inadéquats quant à la proposition. Cette tentative d'expliquer le jugement ayant échoué, il conviendrait sans doute bien plutôt de le considérer comme constituant la connaissance elle-même dans sa structure interne, sans vouloir qu'il lui corresponde directement un objectif. Les mots tels que « objet », « rapport », « relation », « chose correspondante » ne servent à notre avis qu'à entretenir notre illusion et à nous empêcher de distinguer l'unité de la connaissance.

CHAPITRE III

Un essai de terminisme idéaliste Étude critique de la doctrine d'André de Neufchâteau

Le principal mérite d'André de Neufchâteau fut assurément d'avoir discerné le caractère souvent factice de la distinction, jusque-là intangible, entre complexe et incomplexe. Mais parce qu'il prit ces mots dans le sens que Meinong a donné à ceux d'objectif et d'*objectum*, et qu'il poussa son système jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, André peut être considéré comme un redoutable adversaire même pour l'école réaliste contemporaine. De même que Meinong et Russell ne furent que de pâles imitateurs de Grégoire de Rimini ou des Ockhamistes, de même Brentano ¹ n'a fait que reprendre mollement les arguments que le Lorrain avait exprimés avec tant de vigueur.

*
* *

A la base de toute la théorie d'André, nous trouvons la chose extérieure signifiée par le terme : c'est elle qui constitue l'objet immédiat de la connaissance ², et non pas son objet au troisième degré, *remotissimum* comme le disait Ockham.

L'intelligible, sans être jamais nommé, se dissimulait en réalité derrière le signifiable par complexe de Grégoire, mais pour celui-ci c'est le signifié, chose complexe, qui est intelligible. Le mot prend chez André de Neufchâteau un sens spécial. Il semble que pour lui comme pour certains réaux du XII^e siè-

¹ BRENTANO, *Psychologie*, II, VII, 5. Il n'y aurait rien d'impossible à ce que Brentano ait eu connaissance du *Sententiaire* d'ANDRÉ, étant donné qu'il fit partie pendant quelque temps de l'ordre des Frères Prêcheurs et dut certainement se livrer à une étude approfondie de la philosophie scolastique.

² *Supra*, p. 131.

cle, les intelligibles soient antérieurs à la chose et flottent en quelque sorte dans l'espace et le temps, un peu comme les Idées de Platon, en attendant que nous les intelligions, c'est-à-dire que nous en fassions des choses, s'exprimant indifféremment par des complexes ou des incomplexes. La même chose peut être signifiée par un in complexe (*alias* terme) ou par un complexe, puisque « Dieu être bon » n'est que « Dieu être » et que « Dieu être » n'est que « Dieu ». Mais si un in complexe constitué par un catégorème et un complexe de simple inhérence dans lequel figure ce même catégorème n'ont donc qu'un seul et même signifié, auront-ils le même intelligible ? Il semble qu'André ait employé ce dernier mot dans deux sens différents. Tantôt en effet il déclare que c'est le même intelligible signifiable par complexe qui correspond aux divers actes judicatifs, certitude, doute ou ignorance ¹, ce qui laisserait supposer que dans ce sens l'intelligible n'est autre que la chose signifiée. Tantôt au contraire il écrit que, quand le Cardinal Curty a condamné la proposition de Nicolas d'Autrecourt aux termes de laquelle deux propositions contradictoires signifient absolument la même chose, quoique d'une manière différente, il n'a pas voulu dire par là que ces propositions n'ont pas le même signifié, mais qu'elles ont des intelligibles différents en acte et en puissance, l'un affirmatif, l'autre négatif ², l'affirmation et la négation étant, par ailleurs, considérées par André comme des modes du jugement ³. Ainsi compris, l'intelligible ne s'identifierait pas avec la chose signifiée, mais constituerait le produit de l'action de l'intellect sur la chose signifiée : il serait donc bien plutôt un intelligé qu'un intelligible. Dans ce cas, nous aurions d'abord la chose extérieure, puis la chose signifiée, puis un intelligible unique s'exprimant par un in complexe ou catégorème, ou plusieurs intelligibles dont chacun s'exprimerait par un complexe différent, mais toujours avec le même signifié, puisqu'André dit que l'intelligible hors de l'âme est antérieur au complexe et la cause de sa vérité ⁴ et que « le signifié est présupposé et préexistant ⁵ ». « Des complexes signifiant

¹ *Supra*, p. 133.

² *Supra*, pp. 94 et 112.

³ *Id.*, p. 138.

⁴ *Supra*, p. 131.

⁵ *Id.*, p. 117.

exactement la même chose, dit-il, encore, peuvent avoir des intelligibles différents ¹. » A ces divers intelligibles correspondraient ce que nous appelons les propositions modales. La différence entre le complexe et l'incomplexe ne tiendrait pas à la chose signifiée, toujours la même, mais à son mode d'intellection. Qu'on dise « Dieu », « Dieu être » ou « Dieu être bon », la chose signifiée est toujours la même, à savoir « Dieu ». Si, en effet, nous demandons, dans le premier cas : « Qu'est-ce que nous connaissons ? », dans le second : « Qu'est-ce que nous connaissons être ? » et dans le troisième : « Qu'est-ce que nous connaissons être bon ? », la réponse sera toujours la même, « Dieu » ², parce que « Dieu » est le seul et même signifié correspondant à ces trois questions. Mais ce terme pourra être intelligé de différentes manières suivant « l'aspect » sous lequel nous l'envisageons, nous dirions aujourd'hui suivant sa détermination.

Il paraît probable qu'André considère bien plutôt l'intelligible comme la chose signifiée elle-même, que comme un intermédiaire entre la chose signifiée et le complexe ou l'incomplexe, puisqu'il dit par ailleurs que « Pierre » ou « la pierre » constitue l'intelligible que l'on juge objectivement être ou ne pas être ³. Le second sens pourrait bien n'avoir été inventé par lui que comme une explication embarrassée de la condamnation par le Cardinal Curty de l'article de Nicolas d'Autrecourt sur les propositions contradictoires : André, qui partageait l'opinion de son compatriote, n'avait trouvé que cette échappatoire pour ne pas être condamné lui aussi ⁴. Mais il n'en demeure pas moins vrai que pour lui la signification de la chose par le terme incomplexe précède l'opération intellectuelle dont résultera le complexe.

Quoi qu'il en soit, les intelligibles ainsi conçus ne peuvent être que tous existants. Pour André, il n'y a donc qu'une seule catégorie d'êtres, les êtres existants. Un être non existant n'est pas un être, il n'est rien du tout.

Parce qu'existants, les intelligibles ne peuvent pas ne pas

¹ *Supra*, p. 104.

² *Supra*, p. 134.

³ *Supra*, *ibid.*

⁴ Sans doute la question lui tenait-elle à cœur puisqu'il y revient deux fois (pp. 93 et 112).

être vrais. Le vrai n'est pas un état passif du complexe ¹. « L'intelligible hors de l'âme est antérieur au complexe et constitue la cause de sa vérité ² », car on juge « en être ainsi quant à la chose » ³. Comme Meinong, André explique la vérité par le *sic esse*, donc par le fait, et cette explication paraît beaucoup plus logique chez lui que chez le philosophe autrichien. Il en résulte en premier lieu que l'incomplexe peut être vrai ou faux, comme le complexe ⁴, et en second lieu qu'un complexe ou un incomplexe faux ne sont rien du tout, ne signifient rien du tout, puisque la chose signifiée ne peut être fausse.

Enfin, les intelligibles, parce qu'existants, seront situés dans le temps et dans l'espace, sinon ils ne seraient rien du tout.

André considère donc comme une fiction tout complexe *in re*. « L'être blanche de la neige » serait pour lui une entité existante parce qu'elle est « la neige » et que la neige existe. Le signifié adéquat, ou objectif, n'est rien d'autre pour lui que l'intellection de la chose signifiée, sans que cette intellection fasse perdre à celle-ci son existence. Tout ce qui distingue le complexe de l'incomplexe, l'objectif de l'*objectum*, n'est pas dans la chose, mais dans l'être pensant. L'on dira que l'idée de nécessité ne peut concorder avec celle du signifiable par incomplexe, qu'elle s'applique donc à une entité différente de celui-ci, à savoir le signifiable par complexe. André répond que nous créons ainsi fictivement un quasi-intelligible nécessaire, par une sorte de déformation mentale qui nous fait attribuer à la chose ce qui est en nous-mêmes ⁵. Ce n'est pas le signifiable par complexe qui est nécessaire, car il n'est pas une entité distincte de la chose qu'il contient, et n'existe que parce que celle-ci existe : c'est nous qui envisageons la chose d'une manière nécessaire, parce que nous ne voyons les choses qu'à travers notre entendement. Il n'y a pas de choses nécessaires, mais nous intelligeons les choses d'une manière nécessaire. Nous rangerions ainsi aujourd'hui bien plutôt André parmi les idéalistes que parmi les réalistes.

¹ *Supra*, p. 119.

² *Supra*, p. 131.

³ *Id.*, p. 132.

⁴ *Id.*, p. 119.

⁵ *Id.*, p. 138.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'en réduisant, par le raisonnement, le complexe à l'incomplexe et en attribuant au premier les propriétés du second, André échappait sans doute au danger de multiplier les entités, mais que, par contre, malgré toutes ses subtilités, il heurtait le bon sens. Refusant de voir dans le syncatégorème autre chose qu'une fonction de l'esprit, il concluait que dans un agrégat de catégorèmes et de syncatégorèmes il n'y avait pas d'autre entité que le catégorème ; celui-ci ne pouvant, selon lui, qu'exister ou ne rien être du tout, le complexe basé sur un catégorème existant ne pouvait par suite qu'être existant comme lui. Comment croire d'ailleurs, disait-il, qu'un incomplexe, parce que « vu sous tel aspect » par notre esprit, puisse perdre, pour cette seule raison, sa propriété essentielle, qui est d'être existant ? Quasi-intelligible donc cette pseudo-entité qui n'est que la « chose envisagée d'une certaine manière ». Sans doute, mais le sens que nous donnons au mot « existence » n'empêche-t-il pas que nous puissions attribuer celle-ci aux êtres du second degré qui résultent de l'intellection de la chose signifiée ? En passant de « Pierre » à « Pierre être », nous passons aussi de l'existant au non-existant. Et même si l'on nous démontre que « Pierre être » n'est que « Pierre », nous ne pouvons admettre que le non-existant existe, bien que le non-existant présuppose assurément l'existence. C'est justement cette opération intellectuelle par laquelle nous transformons « Pierre » en « Pierre être », qui nous empêche de dire que « Pierre être » est existant. Nous pouvons donc « accuser » la chose de deux manières différentes : soit en la signifiant simplement par un catégorème, soit en effectuant, avec elle comme base, cette opération de l'intellect qu'on appelle le jugement et qui s'exprime d'habitude par un complexe. Nous ne défendrons pas contre André la distinction entre complexe et incomplexe, puisqu'un jugement peut s'exprimer par un incomplexe. Mais dès qu'il y a un jugement sur une chose existante, nous avons une nouvelle chose, expression du jugement, qui n'est plus existante, car la catégorie de signification est différente de la catégorie de jugement : et il se trouve que « l'espèce d'être » de la seconde ne correspond pas, comme la première, à l'idée que nous nous faisons de l'existence. Identité de signifié ne veut pas dire identité quant à l'être.

On conçoit l'impression très vive que produisit en son temps la doctrine du Docteur très ingénieux. Ockham avait ruiné l'épistémologie ¹ classique, mais son système à trois degrés était aussi apparu comme pouvant difficilement être maintenu. Grégoire, en créant des êtres fictifs, conduisait ses disciples bien près de l'agnosticisme, dont il n'était séparé que par les vagues limites qui séparaient l'être, dans le premier sens du mot, du néant. L'on pouvait ainsi soutenir que l'objet de la foi n'était rien, puisqu'il était un signifiable par complexe, si l'on entendait par « rien », comme on le fait d'habitude, le contraire d'existant. André dut apparaître à l'orthodoxie comme le sauveur arrêtant la philosophie scolastique sur les bords de l'abîme où elle allait tomber. A un échafaudage d'entités, il substituait la seule existence. Et ainsi la religion cessait de pouvoir être considérée comme un *consensus* donné à des *flatus vocis*. Il suffisait, pour cela, de ne pas mettre en doute l'existence de la chose extérieure : mais au xiv^e siècle nul n'y songeait encore. Nul n'eût songé non plus à reprocher à André de n'avoir généralement choisi comme exemples que des propositions de simple inhérence et nécessaires, avec « Dieu » comme sujet : sa tâche se trouvait, de ce fait, singulièrement facilitée.

Le « signifiable par complexe » de Grégoire ne se relèvera guère des attaques d'André de Neufchâteau. Nous avons vu que Pierre d'Ailly essaya, par contre, en la modifiant, de donner une nouvelle vigueur à la doctrine d'Ockham selon laquelle c'est la proposition qui constitue l'objet de la connaissance. C'est désormais de ces deux auteurs, l'Aigle de la France et le Docteur très ingénieux, que va s'inspirer toute l'école jusqu'à ses derniers jours. Mais dans les dernières années du xv^e siècle et les premières du xvi^e, c'est bien avant tout André qui sert de guide aux logiciens terministes de Montaigu ; nous pensons même que ceux-ci lui donnèrent un éclat qu'il n'avait peut-être encore jamais connu jusqu'alors : c'est à eux en tout cas qu'il dut d'être imprimé ². Il est facile de s'expliquer que pour une école qui prenait le terme comme base de sa philosophie, André était d'un appui précieux. Il importait assurément à Jérôme Pardo et à ses élèves espagnols ou écossais dont le plus

¹ Nous n'établissons pas ici de distinction entre l'épistémologie et la gnoséologie.

² Cf. *infra* notre étude sur André de Neufchâteau, *in fine*.

célèbre devait être Jean Mair ¹, que le complexe pût être ramené à l'incomplexe. Aussi comprendra-t-on que Jean Mair ait fait précéder son volumineux traité de logique, en tête duquel se trouve une étude détaillée des termes, par un court chapitre sur le signifiable par complexe, dans lequel il s'efforce de démontrer que « quelque chose » (*aliquid*), donc toute chose, est un signifiable par complexe, mais que « quelque chose » (*aliquid*) donc toute chose, est aussi un signifiable par incomplexe, que par suite un signifiable par incomplexe est un signifiable par complexe et réciproquement, et que, comme « quelque chose » (*aliquid*) est ainsi le signifié adéquat de la proposition, il n'y a pas de signifié adéquat de la proposition. La Scolastique en arrivait donc, dans sa dernière manifestation, à la négation du réalisme grégorien. Et l'on doit avouer que le terrain sur lequel portait l'attaque des terministes était bien choisi. D'une part en faisant porter la discussion sur le complexe et sur l'incomplexe et non sur le jugement et l'idée qu'ils expriment respectivement, d'autre part en créant une cloison étanche entre complexe et incomplexe, Grégoire et son école prêtaient assurément le flanc à la critique. Il était en effet aisé de démontrer qu'un jugement s'exprime aussi bien par un complexe que par un incomplexe. Meinong sut assurément éviter ce défaut. Mais le tort des terministes fut d'exploiter sophistiquement ce succès sur le terrain de la signification, en confondant celle-ci avec l'expression : à vrai dire, le moyen âge ne réussit jamais à mettre nettement au jour cette dernière notion ; ils furent aussi victimes du sophisme aux termes duquel, le signifié du complexe étant quelque chose, et celui de l'incomplexe quelque chose aussi, il n'y aurait pas de différence entre les signifiés du complexe et de l'incomplexe quant à leur essence. Si l'on prend un complexe qui exprime un jugement et un incomplexe qui exprime une simple idée, ils expriment assurément l'un et l'autre quelque chose, mais quelque chose de différent et non pas différemment quelque chose comme l'a soutenu Jean Mair après Nicolas d'Autrecourt. Sans doute peut-on dire que Meinong a escamoté la difficulté en partant d'un objectif déjà complexe, *in re*. Mais il faut également reconnaître que tous les efforts des terministes, exploitant à leur profit André de Neuf-

¹ *Alias* Johannes Major, *alias* Jean Maioris. Cf. notre thèse complémentaire sur le *Propositum de infinito* de cet auteur.

château, pour ne reconnaître à la pensée qu'une forme unique dont l'unique expression est le terme, ou bien plutôt le catégorème, se heurtent au bon sens qui, malgré toutes les subtilités de la logique, admettra difficilement que, quels que puissent être leurs modes d'expression, le jugement ne soit, en dernière analyse, qu'une idée ou un concept. Il y a assurément quelque chose de plus dans le premier que dans le second. Dire que ce « quelque chose » est *in re* ou *in mente* équivaut à reconnaître qu'il n'y a que deux manières de penser à ce sujet, celle de Grégoire d'une part, celle de Pierre d'Ailly de l'autre, nous dirions aujourd'hui, avec des nuances différentes, celle des réalistes et celle des idéalistes. La tentative d'André, si ingénieuse soit-elle, et bien qu'habilement défendue après lui par Brentano, pour résoudre l'éternel conflit par le choix d'une troisième solution, nous paraît, en définitive, difficilement admissible.

*
* *

Et c'est ainsi que mourut, vers l'an 1520 — pour renaître de ses cendres vers 1892 — le *complexe signifiable*, né en 1344 des méditations d'un ermite de Saint-Augustin, disciple assurément du patron de son ordre, par là néo-platonicien, mais peut-être davantage encore de saint Anselme ¹.

¹ Parmi les « précurseurs » de Grégoire, il y aurait sans doute lieu de citer Richard de Middletown dont une phrase sur l'universel, qui se trouve, dit-il, « objectivement dans l'intellect de l'ange », a éveillé chez Michalski (*Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le xiv^e siècle*, p. 4) un rapprochement avec le *Satz an sich* de BOLZANO et l'*Objektiv* de MEINONG.

CONCLUSION

Questions de terminologie

Il résulte de ce qui précède que, plus spécialement peut-être encore en la matière ici traitée qu'en toute autre, il convient, en premier lieu, de s'entendre sur le sens des mots. A notre époque plus que jamais l'adoption par tous les philosophes d'un vocabulaire commun s'impose : c'est pourquoi bien des erreurs d'appréciation seraient évitées s'ils tenaient davantage compte des définitions données, pour la langue française, par le *Vocabulaire technique et critique* de la Société française de Philosophie. Sans doute, chacun des scolastiques avait-il son vocabulaire. Les philosophes du xiv^e siècle possédaient sur nos contemporains cet incontestable avantage de s'exprimer tous en une seule langue. Il semble qu'aujourd'hui le désordre soit grandissant. En ce qui concerne le sujet ici traité, nous nous trouvons, comme nous l'avons vu, en présence de notions qui étaient familières aux Scolastiques, mais qui depuis lors se sont perdues jusqu'à ce que l'école contemporaine vienne appeler à nouveau l'attention sur elles, sans se douter généralement qu'elles avaient déjà été traitées. Vu que notre langage philosophique s'est formé du $xvii^e$ au xix^e siècle, de Descartes à Auguste Comte, et que les néoréalistes ne sont pour la plupart pas Français, il convient aujourd'hui de choisir par analogie dans notre langue ou de créer les termes qui nous paraîtront les plus appropriés pour désigner ces notions latines, anglaises ou allemandes. Nous prenons ici la liberté, dont on voudra bien nous excuser, de proposer un réexamen de certains des termes choisis par l'auteur du *Vocabulaire de la Philosophie*, pour exprimer les idées qui ont fait plus particulièrement l'objet de notre étude.

Une distinction primordiale nous paraît devoir tout d'abord

être effectuée. Il convient, à notre avis, de ne pas désigner par les mêmes termes les entités (dans le sens le plus large du mot) conçues par notre esprit, et leur expression grammaticale. Pour ce qui nous occupe, les Scolastiques ont généralement distingué avec soin le « signifiable par complexe » du « dictum » : il nous appartient de les imiter sur ce point. Les philosophes médiévaux n'ont vu, par contre, que confusément en quoi ce que Meinong appelle l'assomption se différencie de ce qu'il nomme l'objectif : ils en étaient empêchés par l'importance excessive qu'ils attachaient encore, pour la plupart, au langage. La distinction entre l'assomption et l'objectif nous paraît assurément devoir être maintenue. Par contre, nous nous apercevons que ces deux entités se traduisent, dans le langage, de la même façon : par ce qu'on appelait au moyen âge le dictum. Le « L'être vert de la pelouse » n'est pas, quant au langage, différent du « la pelouse être verte » : cette proposition infinitive, suivant qu'on la considère comme une matière à discussion ou comme objet de la connaissance parce que signifié de la proposition, exprimera l'assomption ou l'objectif de Meinong. Il nous appartient donc dans ce chapitre de déterminer comment nous devons nommer en français chacune des deux notions que Meinong nomme « Objektiv » et « Annahme », puis comment nous désignerons l'énoncé commun à ces deux entités.

*
* *

En ce qui concerne l'« Annahme », le mot « assomption » couramment employé en Angleterre, me paraît sans conteste le meilleur dans notre langue.

Les « jugements complets... auxquels il manque la croyance » que Goblots¹ nomme « jugements virtuels » semblent bien équivaloir aux assomptions. Ce dernier mot me paraît cependant préférable à ceux de « jugement virtuel » d'abord parce que, pour exprimer une idée, un seul terme vaut mieux que deux, mais aussi parce que les phrases composées de deux mots contradictoires (telles aussi que « proposition mentale ») nous paraissent devoir être autant que possible évi-

¹ GOBLOT, *Logique*, ch. II, § 50 (cité dans le *Vocabulaire de la Philosophie* au mot « lexis », III, p. 82).

tées. Ou le jugement est un vrai jugement et il n'est pas virtuel, ou il est virtuel et ce n'est plus un jugement. En l'espèce, l'assomption n'est pas un jugement puisqu'elle ne comporte pas la croyance. Nous rejetterons pour la même raison les expressions telles que « quasi-être », « pseudo-existence », dont Meinong nous paraît avoir abusé.

Nous trouvons dans Leibniz ¹ la phrase suivante : « Certains logiciens... n'avaient point tort de dire que les topiques ou les lieux d'invention... servent tant à l'explication ou description bien circonstanciée d'un thème complexe, c'est-à-dire d'une chose ou idée, qu'à la preuve d'un thème complexe, c'est-à-dire d'une thèse, proposition ou vérité. » Le « thème complexe » de Leibniz nous paraît ainsi bien avoir ce caractère essentiel de l'assomption, qui est d'être une matière à discussion. Les mots de « thème complexe » ² nous semblent cependant indiquer un domaine plus vaste que celui des expériences dans lesquelles nous prenons quelque chose « qui est le cas » et auxquelles seules Meinong a accordé le nom d'assomption ³. De plus, une assomption à laquelle ne serait attachée aucune espèce de conviction, pas même une simple opinion, ne serait plus, selon Meinong, une assomption, mais une idée. Elle resterait pour Leibniz un thème complexe. La complexité et l'incomplexité ont perdu toute importance, nous dirons même trop d'importance dans les doctrines modernes de la connaissance. N'en avaient-elles pas, par contre, un peu trop chez Leibniz, héritier des Scolastiques ?

Quant au mot « thèse », il nous paraît devoir être réservé à l'analyse du contenu d'un thème, de même qu'Husserl distingue le noèse du noème.

La distinction entre le jugement et l'assomption sera assurément parfois difficile à saisir ⁴, et pourra ne s'exprimer que par une nuance dans le ton de la voix. Plus subtile encore sera

¹ *Nouveaux Essais*, IV, 1, 2.

² « Sujet de réflexion, de développement ou de discussion », dit le *Vocabulaire* au mot « thème » (t. II, p. 885).

³ *Über Annahmen*, 2^e éd., p. 227.

⁴ Les jugements que Kant qualifie de problématiques ne sont, en effet, quelquefois que des assomptions. Dans le cas où l'on voudrait réserver le mot de jugement à la fonction de juger et appeler « assertion » le jugement en acte, la remarque qui précède me paraît s'appliquer également bien à l'assertion ainsi comprise.

donc la distinction entre l'énoncé écrit d'un jugement et l'énoncé écrit d'une assumption. Nous donnerons au premier le nom de sentence, au second celui de lexis. Que sera alors la proposition ? Dans le langage courant, une proposition est une offre. Dans celui de la logique, elle serait, d'après nous, l'énoncé d'un jugement, mais par un complexe seulement. Il serait, en effet, contraire à l'usage qu'un incomplexe, qu'un simple signe soit appelé proposition. Le mot « sentence » désignera tout énoncé d'un jugement, quel qu'il soit. La difficulté vient de ce qu'un certain nombre de lexis, énoncés d'assomptions, auront exactement la même forme que les propositions, énoncés de jugements : telle, par exemple, la phrase « Le péril jaune menace l'Europe », posée comme base de discussion. Il serait assurément contraire à l'usage de refuser à ces lexis la dénomination de « propositions ». Nous dirons seulement que ces propositions sont en réalité des lexis¹. On ne saurait, en effet, restreindre l'emploi du mot « proposition » au seul cas où il s'agit des propositions-type que les Scolastiques appelaient propositions *de inesse* (de simple inhérence) et opposaient aux propositions modales². Cette dernière expression porte d'ailleurs, elle aussi, à confusion. Par « proposition modale », on entend souvent désigner un jugement modal. Et parmi les propositions modales qui sont bien des énoncés, certaines (notamment en matière nécessaire) seront des énoncés de jugements modaux, tandis que d'autres ne seront que des énoncés d'assomptions, donc des lexis.

Il nous reste à traduire en français l'« objectif » de Meinong. Beaucoup de mots s'offrent à nous. Voyons d'abord ceux qu'employaient les Scolastiques.

Dirons-nous « signifiable par complexe³ » ou bien « signi-

¹ Meinong a assurément abusé des « pseudo » et des « quasi ». C'était là cependant une manifestation bien naturelle de la difficulté que chacun éprouve à cristalliser dans ces cadres rigides que sont les mots les formes vivantes, infiniment nuancées, de nos pensées : cette opposition constitue un des aspects de celle de l'universel et du particulier, de l'un et du divers, qui domine toute la philosophie.

² Cf. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, p. 656.

³ SAINT AUGUSTIN, *De Magistro*, 8 : « Vous plaît-il que nous appelions signifiables les choses qui peuvent être signifiées par des signes, et qui ne sont pas des signes ? »

fié » de la proposition ? Comme l'a fait M. C. Serrus¹, opposerons-nous le « signifié » au « signifiant » ? Non, et ce pour deux raisons. La première est que nous penserions apporter ainsi une complication de plus en une matière qui l'est déjà suffisamment. On pourrait en effet se demander si le signifié ne serait pas l'énoncé d'un jugement, ce que nous avons appelé du nom de lexis. Le participe passé français n'a pas toujours gardé un sens aussi net que le participe passé latin pris substantivement. Garderons-nous alors le mot latin *significatum*² ou créerons-nous le néologisme « significat » ? Ce néologisme ne serait d'ailleurs qu'un archaïsme, car Godefroy cite plusieurs cas où le mot « significat » a été employé dans l'ancienne langue française, dans un sens équivalent à celui qu'a aujourd'hui « signification »³. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore dans la langue italienne, « *significato* » veut dire « signification ». Nous estimons d'ailleurs que pour éviter toute cause d'erreur il conviendrait de réserver au mot « signification » le sens strict de « fonction de vérifier », et de lui substituer le mot « sens » pour toutes les autres interprétations que nous lui donnons aujourd'hui. Le mot « signifiable », par contre, ne se trouve pas dans notre ancienne langue, mais nous y voyons « signifiablement »⁴. Faudrait-il d'ailleurs employer une forme de type populaire « signifiable » comme nous l'avons fait dans la présente étude, ou la forme savante « significable » ? Il ne nous semble pas utile de créer de nouveaux termes dont la racine serait le mot « signe », parce qu'il règne déjà une grande confusion entre les divers sens des vocables existants qui en dérivent : ces vocables sont peut-être les plus difficiles à déterminer

¹ C. SERRUS, *Le Parallélisme logico-grammatical*, Paris, Alcan, 1933, in-8°.

² En grec σημασία, ou δήλωσις.

³ GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, 1892, t. VII, p. 424 : « Atraire et eslire des pensées des dieux les causes et les significas par les quiens les dix prodiges et foydres sont envoies. » (BERSUIRE, T. Liv. ms. Sainte Gen. f° 14 d). « Pour elegantement parler il convient avoir science pour approprier leurs termes à la chose selon son propre significat. » (FABRI, *Art. de rhétorique*, liv. I, f° 10^r, éd. 1521.) « Cette hérésie effrontée et impudente avec ses significats, signes et figures... » (PIERRE DE BESSE, *Conceptions théologiques*, p. 532, éd. 1624.)

⁴ Signifiablement : « d'une manière significative » : « *Significanter, signifiablement* » (*Gloss. lat. fr.* ms. Montp. H. 110, f° 245^r). GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. VII, p. 424.

de toute la langue française, parce qu'il s'agit, par une double incidence, de donner un sens au mot « sens » ou à ceux qui l'avoisinent.

La seconde raison pour laquelle nous n'adopterons ni signifié, ni significatum, ni signifiant, ni signifiable, est que ces termes supposent l'existence d'intelligibles ¹. Les adopter équivaldrait donc à une adhésion implicite au système de la philosophie médiévale, selon lequel ces intelligibles existent hors de nous en tant qu'êtres de raison. Il n'est en effet pas de signifiâbles qui ne soient des intelligibles. Nous ne prenons nullement parti contre ce système. Mais nous préférons trouver pour désigner une chose, des mots autres que ceux qui, par le seul fait que nous les adopterions, nous obligeraient à avoir déjà exercé notre choix. Ajoutons enfin qu'il nous paraît préférable de ne pas confondre le signifié avec l'objet de la connaissance.

Parmi les dénominations modernes de l'objectif, autres que cette dernière ², nous avons tout d'abord le mot « circonstance ». Il est dû aux logiciens anglais, qui ont ainsi traduit dans leur langue l'allemand « Umstand ». Or ce terme, admissible dans de nombreux cas, nous paraît être difficilement susceptible d'être employé dans d'autres, en français tout au moins. Comme le fait très justement remarquer M. Findlay ³ — et sa remarque n'a pas moins de valeur pour le français que pour l'anglais — nous pourrions à la rigueur nous habituer à une phrase telle que « la circonstance que cinq et deux font neuf », mais nous ne pourrions guère dire qu'on croit ou qu'on assume

¹ Intelligible, dans le premier sens indiqué par Goclenius (*Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613, p. 251), à savoir « ce qui peut être intelligé », est en effet « devenu, en ce sens, synonyme de réel, d'existant en soi dans l'ordre métaphysique » (*Vocabulaire philosophique*, t. I, p. 389).

² Nous ne parlerons ici ni de la proposition, ni de la caractéristique, ni du complexe, estimant qu'il y a différence radicale de sens entre chacun de ces mots pris séparément et l'objectif. Nous avons étudié, par ailleurs, en quoi consiste cette différence. Il ne s'agit ici que de termes ayant, en principe, le même sens qu'objectif, mais qui peuvent être employés avec des nuances de signification différentes (comme ce fut le cas lorsque M. Findlay remplaça le mot « objectif » par le mot « circonstance » pour pouvoir argumenter contre la théorie de Brentano identifiant l'objectif et l'*objectum*) ou bien présentant un autre caractère que l'objectif du point de vue purement grammatical.

³ FINDLAY, *Meinong's Theory of objects*, Oxford University Press, 1933, in-8°, p. 90.

une circonstance, ni qu'une circonstance est vraie ou fausse. C'est là l'inconvénient qu'il y a à employer dans un sens nouveau des mots déjà anciens et ayant une signification bien déterminée. Il nous paraît toujours préférable, en pareil cas, de choisir un mot nouveau.

Le mot *Logos*, que non seulement Aristote¹ mais aussi Husserl² emploient dans le sens d'objectif, ne nous paraît pas devoir être admis, car, comme le dit le *Vocabulaire de la Philosophie*³, « il a déjà d'autres sens ».

Férons-nous un meilleur sort à « état de choses » ? L'expression nous viendrait-elle aussi de l'étranger, de l'allemand « Sachverhalt », traduit en anglais par « state of affairs ». Quand « l'acte de juger », dit Husserl⁴, est une « intention »... et en général une simple présomption... qu'une chose est telle..., le jugement, c'est-à-dire ce qui est posé par le jugement, est seulement chose ou « fait » (« état de choses », Sachverhalt) présumé ou encore chose ou « fait visé ». Dans ce passage, Husserl semble donc identifier « l'état de choses » (c'est-à-dire ce que Meinong appelle l'objectif), avec le fait, et nous devons avouer que nous sommes bien tentés d'en faire autant⁵. Meinong, de son côté, paraît porté à considérer « Sachverhalt » comme synonyme d'« Objektiv »⁶. D'autres philosophes, tels que Stumpf⁷ ont employé « Sachverhalt » dans le sens d'« objectif ». Nous estimons cependant que le mot allemand « Sachverhalt » est meilleur que les mots français « état de choses ». D'autre part, comme l'a fait observer Findlay⁸, il serait étrange de dire qu'un objectif mi-factuel, par exemple que la diagonale d'un carré est incommensurable ou que les requins ne sont pas des mamifères, est un « state of affairs » ; et la même remarque s'applique à notre « état de choses ». C'est là encore une conséquence de l'inconvénient qu'il y a à employer en pareil cas un mot déjà existant. On ne peut, en français ni en

¹ *Périherm.* 4 et 5, 17^a 1 sqq.

² HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, p. 16.

³ *Voc. de la Phil.* II, p. 640 B.

⁴ *Méditations cartésiennes*, traduction franç., Colin, 1931, p. 9.

⁵ Dans un autre passage cité par le *Voc. de la Phil.* au mot « Fait » (I, p. 242, en note), Husserl distingue cependant la *Thatsache* du *Sachverhalt*.

⁶ *Über Annahmen*, 2^e éd., 1910 (Barth, Leipzig), p. 101.

⁷ Cité par FINDLAY, *op. cit.*, p. 90.

⁸ *Id.*, *ibid.*

anglais, obvier à cet inconvénient, comme on le fait en allemand, en créant un mot nouveau composé de parties déjà existantes, ce qui permet de ne pas tomber dans l'écueil opposé, qui est d'abuser de la création savante de mots simples entièrement nouveaux.

Nous avouons, dans ces conditions, préférer conserver simplement le mot « objectif ». Sans doute ce dernier est-il, lui aussi, employé en français dans beaucoup d'autres sens : mais ces sens me paraissent trop éloignés de celui que nous lui attribuons ici pour qu'une confusion semble possible. Par ailleurs, la notion de l'« objectif » reste indissolublement liée au nom de Meinong. Ce système donne prise à trop de difficultés pour pouvoir être jamais, semble-t-il, être admis, comme une vérité courante, par la généralité des philosophes, et même par l'école réaliste toute entière. Par suite, il convient avant tout d'interpréter très exactement la pensée du Maître : comment le pourrait-on mieux faire qu'en conservant le terme même qu'il a choisi ? Ce terme a enfin le grand avantage de définir par lui-même sa signification, puisque l'objectif est l'objet de la connaissance.

*
* *

De même que l'idée est exprimée par le mot ou terme, que le jugement est exprimé par la sentence dont la proposition est la forme la plus commune, de même l'assomption d'une part, l'objectif de l'autre, ont un énoncé qui se trouve être le même pour la première et pour le second. Il nous reste à étudier quel nom nous allons donner à ce qui exprime un objectif ou une assomption.

Au supplément du *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (p. 22), nous lisons que la « lexis » (en grec « parole », « expression » ¹), est un énoncé susceptible d'être dit vrai ou faux, mais qui n'est considéré que dans son contenu et sans affirmation ni négation actuelle. Tel est par exemple, ajoute le *Vocabulaire*, le caractère de la proposition infinitive en latin. Le choix du mot lexis ² nous paraît excellent pour

¹ Cf. Polybe 2, 22, 1. Plut. M. 804 a — Luc. Lex. 24.

² Aristote (*Elench.* 4, 9) employait encore « lexis » dans le sens de « mot ». Le sophiste Athénée rappelle déjà cependant que la *lexis* n'est pas un seul mot, mais plusieurs mots, une phrase entière, ce qu'on

désigner l'énoncé d'une assomption ou d'un objectif, parce que précisément, par son étymologie même, il ne peut être autre chose qu'un énoncé. La lexis pourrait ainsi consister soit en un dictum ¹ (appelé improprement « proposition infinitive » puisque la proposition n'exprime pas un objectif, mais un jugement), soit en une interrogation, soit en une phrase « participiale » comme « l'étant vert de la pelouse » de Meinong ; le dictum ne serait donc que la forme la plus courante de la lexis, de même que la proposition est la forme la plus connue de la sentence.

Mais le plus important est de bien délimiter la lexis aussi bien par rapport à l'objectif qu'à la proposition, et nous ne sommes pas certains que l'auteur du *Vocabulaire* ait eu cette intention. C'est ainsi que, dans la définition qui précède, c'est bien l'objectif ou énonçable et non la lexis ou énoncé qui nous paraît être « sans affirmation ni négation actuelles » et « susceptible d'être dit vrai ou faux », puisque c'est l'objectif seul qui est ou n'est pas un fait.

D'autres passages du *Vocabulaire de la philosophie* nous permettront cependant de mieux préciser notre pensée à ce sujet.

« On appelle *dictum*, dit le *Vocabulaire*, la proposition (*lexis*) dont le mode affirme que ce qu'elle énonce est possible ou impossible, nécessaire ou contingent ². » Or le *dictum* est bien, selon nous, une des formes de la *lexis*, mais il se distingue essentiellement de la proposition en ce qu'il exprime un objectif qui, par définition, n'emporte pas « conviction », c'est-à-dire est sans affirmation ni négation actuelles ; la proposition

appelle aussi *rhésis*. *Lexis* nous paraît susceptible d'être compris plus rapidement par des Français que *rhésis*. Cf. *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods* (146-1100) by SOPHOCLES (New-York-Leipzig, 1890), p. 711, et H. ESTIENNE, *Thesaurus graecae linguae*, Paris, Didot, 1842-1846, vol. 5, col. 185. Forcellini (*Totius latinitatis lexicon*, t. VI, p. 705) cite un auteur par lequel la confusion redoutée par nous, a justement été commise entre la *lexis* et le fait (PLAUTO., *Cas.*, 54, 17). Quant à la *συμπλοκη*, elle nous paraît être le complexe tel que l'entend Meinong, c'est-à-dire l'agrégat (ou phrase) sur lequel n'a pas encore porté le principe de la coïncidence des parties, grâce auquel il sera transformé en jugement.

¹ Il ne nous semble pas que, comme le dit le *Vocabulaire* (III, p. 22), les Scolastiques n'aient employé le mot *dictum* que pour exprimer des propositions modales.

² III, p. 38.

exprime, au contraire, un jugement qui, par définition même, comporte une affirmation ou une négation actuelles. Nous estimons par ailleurs que certaines propositions modales constituent en réalité des assumptions, mais nous ne pensons pas que le mot *dictum* ait été employé exclusivement dans le sens d'énoncé de cette seule catégorie d'assumptions : *dictum* nous paraît plutôt être synonyme de ce qu'on appelle improprement « proposition infinitive »¹.

Au mot « affirmation »², nous lisons dans le *Vocabulaire* : « Lorsqu'on dit : « j'affirme que non », l'objet de l'affirmation est une lexis prise en bloc et contenant en elle-même la négation, qui reste ainsi extérieure à l'acte d'affirmer. » Nous proposons de remplacer ici le mot « lexis » par le mot « objectif ». Par définition, c'est l'objectif, et non son énoncé, qui constitue l'objet de l'affirmation.

A l'article « proposition »³, le *Vocabulaire* précise que le mot « lexis » servirait à désigner la « proposition toute nue, sans assertion, telle qu'elle se rencontre dans la proposition infinitive ». Pour nous, la proposition sans assertion ne porte plus le nom de proposition, la caractéristique essentielle de la proposition étant de comporter une assertion. La proposition constitue pour nous la principale forme de l'énoncé d'un jugement, mais nous paraît devoir être un complexe. Nous donnerons à tout énoncé d'un jugement, même incomplexe, même par un signe (*nutus monachorum*), le nom de sentence. Il est cependant des phrases⁴ qui peuvent revêtir la forme propositionnelle classique et n'être pas néanmoins des propositions, mais des lexis. Une simple différence dans le ton de la voix, indiquant une question, un doute ou une possibilité, peut, nous l'avons dit, transformer une proposition en une lexis, avec des termes rigoureusement identiques. Quant à la proposition infinitive, nous avons vu qu'elle ne constituait pas pour nous une proposition, mais bien une forme de lexis. La définition précitée ne serait ainsi qu'une tautologie.

¹ Ou de la proposition « participiale » que les Scolastiques, comme Meinong, assimilaient à la proposition infinitive. Cf. *supra*, pp. 92, 93, 94, 101, 103, 104, 118, 119.

² I, p. 26, en note.

³ II, p. 640.

⁴ Par « phrase » nous entendons « tout complexe » (formé de plusieurs termes).

Quand le *Vocabulaire*, à l'article « modalité » ¹, précise que la lexis « exprime simplement une relation entre deux termes », il semble que nous nous rapprochions sensiblement de la vérité. Il resterait cependant à admettre l'hypothèse d'après laquelle l'objectif ne serait qu'une relation. D'autre part, il nous semblerait préférable de remplacer ici le mot « terme » par le mot « idée », celle-ci étant exprimée par celui-là.

Aux termes d'une seconde remarque concernant l'article « assomption » ², nous lisons dans le *Vocabulaire* ce qui suit : « Meinong emploie « Annahme » (qu'on a coutume de traduire par « Assomption ») pour désigner la matière d'un jugement, considérée en elle-même, et sans se prononcer sur la question de savoir si elle est vraie ou fausse (= lexis). » Nous n'avons rien à reprocher à cette définition de l'assomption, si ce n'est le dernier mot entre parenthèses. La lexis n'est pas la matière d'un jugement, elle n'est pas l'assomption, mais l'énoncé d'une assomption. Par ailleurs, « la matière d'un jugement considérée en elle-même » n'est pas, à notre avis, une assomption, mais, selon l'école réaliste, un objectif, signifié de ce jugement. Nous dirons que sur un seul et même objectif on peut bâtir soit un jugement soit une assomption suivant que l'assentiment est complet ou seulement modal, l'assomption n'étant jamais dépourvue d'une intention quelconque, ce qui la différencie essentiellement de l'objectif. Celui-ci est *in re* ; jugement et assomption sont *in mente*. Mais tandis que le jugement s'exprime par une proposition, qui emportera donc toujours conviction, nous proposons de donner à l'énoncé d'une assomption le même nom qu'à celui d'un objectif, en vertu de la loi d'économie et parce que ces deux entités s'expriment généralement d'une manière analogue. Une lexis énoncera donc une assomption ou un objectif suivant l'intention de celui qui l'exprimera. Nous ne verrions cependant aucune objection de principe à ce qu'on choisisse un mot différent pour l'énoncé de chacune de ces deux entités. En pareil cas, nous proposerions que l'on conserve le mot de « lexis » pour désigner l'énoncé de l'objectif.

Ce qui achève de nous confirmer dans notre idée que l'auteur du *Vocabulaire* n'a pas entendu distinguer l'objectif

¹ II, p. 475, en note.

² I, p. 71 B.

de son énoncé, c'est qu'à l'article « Problématique » ¹, il propose d'employer le mot de « lexis » à la place de ce que d'autres appellent « contenu » ou « objectif ». Nous avons vu qu'une distinction nous paraissait devoir s'imposer entre « contenant » et « contenu », le mot de « lexis » nous semblant aussi bien choisi pour désigner le premier que celui d'« objectif » l'est pour désigner le second. Et quand, dans le même article, le *Vocabulaire* nous invite à distinguer, par des termes adéquats, « le contenu du jugement, la relation pure et simple sans assertion... et l'énoncé, sous forme de proposition indépendante, d'une opinion affectée d'incertitude », nous répondrons que les deux premières de ces entités pourraient sans difficulté être confondues sous le nom commun d'objectif, tandis que la troisième constitue selon nous la lexis d'une assomption. Mais il y aurait aussi l'énoncé de ce contenu ou de cette relation, qui serait dit « lexis d'un objectif ».

*
* *

De même que le jugement s'exprime par une sentence dont la proposition est une des formes, nous dirons donc que, selon la théorie réaliste, l'objectif s'exprime par une lexis dont une des formes est la proposition infinitive. Et les trinômes jugement — sentence — proposition et assomption — lexis — proposition infinitive se relieront au trinôme objectif — lexis — proposition infinitive par la signification et la supposition.

Nous proposons ainsi les définitions suivantes :

Objectif : être en nature ou entité qui constitue, selon l'école réaliste ², l'objet, le contenu ou la matière du jugement et serait ainsi son signifié.

Jugement : le fait de poser, à titre de vérité ferme, l'existence d'un objectif.

Assomption : le fait de poser, à titre provisoire, fictif, hypothétique, etc., l'existence d'un objectif.

Sentence : énoncé d'un jugement. Cet énoncé prend le plus souvent la forme d'une proposition.

Proposition : énoncé d'un jugement actuel ou virtuel par un complexe.

¹ II, p. 636 A.

² Au sens D du mot « réaliste », selon le *Vocabulaire* (II, p. 683, A).

Lexis : énoncé d'un objectif ou d'une assomption. Cet énoncé peut prendre des formes diverses ; la principale est improprement appelée « proposition infinitive ».

Dictum : nom donné par les Scolastiques à certaines lexis (ou énoncés d'un objectif) qui ont aussi été appelées, mais improprement, « propositions infinitives ».

Bibliographie

(Nous désignons les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [impr. à Münster] par les initiales B.G.P.M.)

- ABBAGNANO (Nicolà), *Guglielmo di Ockham*, Carabba, Lanciano, 1931, in-8°.
- AILLY (Pierre d'), *Questions relatives aux Derniers Analytiques*, Jean Petit, Paris, 1510, in-4°. [L'authenticité de cet ouvrage est douteuse.]
- Id., *Conceptus et Insolubilia magistri Petri de Alyaco* (s.l.n.d.). In-4°. Car. goth. 36 ff. B. N. Rés. R. 2239.
- BIRKENMAIER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, dans B.G.P.M., 20, V.
- BONSEMBIANTE, *Quatuor principia*, ms. Cod. Vat. lat. 981.
- Dictionnaire de théologie catholique*.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris, Letouzey) [inachevé].
- EHRLÉ (Card.), *Der Sentenzenkommentar Peters von Kandia*, dans *Franziskanische Studien*, 9 (Münster, 1925).
- EISLER (R.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 4° éd., Mittler, Berlin, 1927, in-8°, 3 t. de VII-893, 780 et 906 p.
- FINDLAY (J. N.), *Meinong's theory of objects*, Oxford, University Press, 1933, in-8°, XII-268 p.
- GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster, 1909.
- GILSON (E.), *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris, 1913, in-8°, IX-355 p. (Collection historique des grands philosophes).
- Id., *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1922.
- GOCCLENIUS, *Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613, in-4°, XII-1143 p.
- GRABMANN (M.), *Mittelalterliches Geistleben*, München, 1926.
- HARTMANN (E.), *Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly* (*Philosoph. Jahrb.*, 1903).
- HASTINGS RASHDALL, *Nicolas de Ulricuria, a medieval Hume* (*Proceedings of Aristot. Society*, 1907).
- HEIDEGGER (M.), *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingue, 1916.
- Id., *Sein und Zeit*, 3° éd., Niemeyer, Halle a.d.S., 1931.
- HOLKOT (Robert), *In quatuor libros Sententiarum questiones... Quedam... conferentie ; de imputabilitate peccati... Determinationes... Lugduni apud J. Clein, 1505 et 1518*. In-4°, sign. a-9, A-K et J. B. N. Rés. D. 8114 et 8115.
- HUSSERL (E.), *Logische Untersuchungen*, 1^{re} éd., 1901.
- Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913).
- Id., *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, Halle, 1929, in-8°, XI-298 p.

- Id., *Méditations cartésiennes*, éd. fr. Colin, Paris, 1931.
- INGHEN (Marsile d'), *In primum Sententiarum...*, Martin Flach, Strasbourg, 1501, in-fol. Bibl. Vat. Téol. Fil. Fol. 11 (1-2). Cons.
- KUGLER (L.), *Der Begriff der Erkenntnis bei Ockham*, Fleischmann, Breslau, 1913, in-8°, 65 p.
- LAPPE (J.), *Die Philosophie des Nikolaus von Autrecourt*, Inaugural... Dissertation, Foppen, Bonn, 1905, in-8°, 55 p.
- Id., *Nikolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften.....*, Aschendorff, Münster, 1908. In-8°, vi-31-48 p. (B.G.P.M., 6, II).
- LASK (E.), *Die Lehre vom Urteil*, Tubingue, 1912.
- LINDNER (B.), *Thomas von Strassburg, die Erkenntnislehre*, dans B.G.P.M., 7, 1930.
- MAC TAGGART, cf. TAGGART.
- MAIR ou MAJORIS (Jean), *Magister Joannes Majoris... Inclitarum artium...* Denis Roce, Paris, 1506, 3 part. en 1 vol. in fol. B. N. Rés. R. 639.
- Id. [autre édition]. *Libros quos in artibus...*, Lyon et Toulouse, *In inter-signio quinque plagarum Salvatoris Jesu Christi*, 1513, in-fol. 132 ff. B. N. Rés. D. 2035.
- Id. [autre édition], Lyon, Martin Boillon, 1516.
- MANSER, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im xiv. Jahrhundert (Jahrb. für Phil. und sep. Theol., 1913)* [G. d'Ockham, N. d'Autrecourt, P. d'Ailly].
- MEINONG (A.), *Über Annahmen*, 2^e umgearbeitete Auflage, Leipzig, J. A. Barth, 1910. In-8°, xvi-403 p., B. N. 8° R. 24014.
[Cet ouvrage est désigné par nous sous l'abréviation *Ü. A.*]
Les œuvres de Meinong antérieures à 1913 ont été pour la plupart réunies dans les *Meinong's gesammelte Abhandlungen*, herausgegeben von seinen Schülern..., Leipzig, J. A. Barth, in-8°, B. N. 8° R. 26395.
- I. *Abhandlungen zur Psychologie*, 1914.
- II. *Zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, 1913.
- Nous y trouvons notamment les trois premiers ouvrages qui suivent :
- Hume Studien II. Zur Relationstheorie*, 1882. [Ouvrage désigné par l'abréviation *Relth. Gs. Abh. II.*]
- Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1899. [Ouvrage désigné par l'abréviation *Geg. höh. Ord. Gs. Abh. II.*]
- Über Gegenstandstheorie*, 1904. [Ouvrage désigné par l'abréviation *Ü. Gegth. Gs. Abh. II.*]
- Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, 1915 (Barth, Leipzig). [Ouvrage désigné par l'abréviation *Mög.*]
- Über emotionale Präsentation*, 1917, Vienne, A. Hölder, 1917. In-8°, 183 p. B. N. 8° R. 78 (K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. hist. Klasse, *Sitzungsberichte*, 183, II). [Désigné sous l'abréviation *Em. Präs.*]
- Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes*, 1918 (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien). [Désigné sous l'abréviation *Erw. Kaus.*]
- MICHALSKI (C.), *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le xiv^e siècle*. Impr. Univ. Cracovie, 1921, in-8°.
- Id., *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du xiv^e siècle*. Impr. Univ. Cracovie, 1924, in-8°.

- Id., *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*. Impr. Univ. Cracovie, 1926, in-8°.
- Id., *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*. Impr. Univ. Cracovie, 1927, in-8°.
- Id., *La Physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*. Impr. Univ. Cracovie, 1928, in-8°.
[Ces différents ouvrages de M. Michalski ont paru dans le *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, classe d'histoire et de géographie, dans l'année qui a précédé leur publication. Ils présentent tous le plus grand intérêt.]
- MORIN (Fr.), *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques ou Etudes...*, J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1856, 2 vol. gr. in-8°.
- NEUFCHÂTEAU (André de), *In primum librum Sententiarum...*, J. Granjon, Paris, 1514, in-fol., 170 ff.
- NOACK (L.), *Philosophiegeschichtliches Lexicon*, Koschny, Leipzig, 1879, gr. in-8°, xxii-936 p.
- OCKHAM (Guillaume d'), *Scriptum in primum librum Sententiarum...* [Argenterati] 1483. In fol. B. N. Rés. D. 3429.
- Id., *Summa totius logice...* Venetiis per Lazarum de Soardis, 1508, in-4° ff. limin. et 107 ff. B. N. Rés. R. 838.
- Patrologie latine*, publiée sous la direction de l'abbé Migne..., Petit-Montrouge, 1856.
- PRANTL (C.), *Geschichte der Logik*, 2^e éd., Fock, Leipzig, 1927, in-8°, tomes III (viii-426 p.) et IV (viii-305 p.). [Plus intéressant par ses citations en note, judicieusement choisies, que par son commentaire souvent tendancieux.]
- RANZOLI, *Dizionario di Scienze filosofiche*, Hoepli, Milan, 1926.
- REINSTADLER (S.), *Elementa philosophiae scholasticae*, Herder, Fribourg i. B., 1891, in-12, vol. I, xxvii-499 p.
- Rimini (Grégoire de), *In primum et secundum Sententiarum...*, Cl. Chevallon, Paris, s. d., in fol. B. N. Rés. D. 55.
- Id. [Autre édition, plus facile à lire, mais fréquentes répétitions.] *In primum et secundum...* hér. Scot, Venise, 1518-1522. 3 part. en 1 vol. in-f°, B. N. Rés. D. 58.
- RUSSELL (B.), *The Principles of Mathematics*, 2^e éd.
- Id., *Meinong's theory of complexes and assumptions*, dans *Mind*, vol. XIII, 1904.
- Id., *On the Experience of Time*, dans *Monist*, 1915 et oct. 1918.
- RYLE (G.), *Are they Propositions?* dans *Aristotelian Society Proceedings*, 1929-30.
- SALEMBIER, *Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932, in-8° [sans grand intérêt au point de vue philosophique].
- SERRUS (Ch.), *Le parallélisme logico-grammatical*, Alcan, Paris, 1933, in-8°.
- SIGWART (Chr.), *Logik*, Mohr, Tübingen, 1911, 2 vol.
- STACE (W. T.), *The theory of Knowledge and Existence*, Univ. Press, Oxford, 1932.
- STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [vieilli].
- STOUT (G. F.), *Russel's theory of Jugement*, dans *Studies in Philosophy and Psychology*, pp. 239 sqq.
- TAGGART (J. Mac), *The Nature of Existence*, Univ. Press. Cambridge, 1921, in-8°.
- TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877.

- ÜBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Baumgartner, Berlin, 1915.
- ID., *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, 14^e éd., 3 vol.
- Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, par A. LALANDE, 4^e éd., Alcan, Paris, 1932, 2 t. in-8° (xvii-499 et 975 p.) et un suppl. ou t. III de 196 p.
- WERNER (C.), *Die Scholastik der späteren Mittelalters* (Vienne 1881-1884), notamment le 3^e vol. intitulé *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883.
- ID., *Die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Bd. 99, 1881.
- ID., *Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Bd. 100, Vienne 1882.
- WULF (M. DE), *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, 5^e éd., Louvain, 1925, in-8°. [Nouvelle édition en préparation.]
- WÜRSDORFER (J.), *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, dans *B.G.P.M.*, 20.

APPENDICE

ANDRÉ DE NEUFCHÂTEAU
DIT « LE DOCTEUR TRÈS INGÉNIEUX »

ÉTUDE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

Parmi les auteurs scolastiques que nous avons étudiés, Grégoire de Rimini, Holkot, Marsile d'Inghen, Pierre d'Ailly, Bonsembiante, Nicolas d'Autrecourt ne sont pas, comme le prouve notre bibliographie, inconnus des historiens de la philosophie, bien qu'ils n'aient pas encore été examinés du point de vue du *Complexe significabile*, qui semble cependant dominer leur œuvre. Seul, André de Neufchâteau est encore resté dans l'ombre ¹. Aussi allons-nous essayer de rechercher, dans l'Appendice qui suit, ce que nous pouvons savoir de la vie et des œuvres du Docteur très ingénieux.

¹ M. C. Michalski lui a cependant consacré quelques pages, mais sur un point très spécial de son œuvre (*Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du xiv^e siècle*, pp. 30 et 45 sqq.).

CHAPITRE PREMIER

L'édition imprimée des *Questions sur le premier livre des Sentences*

Le 3 octobre 1514, le Parlement de Paris accordait à Jean Granjon ¹, libraire, demeurant au Clos Bruneau, le privilège, valable pour une durée de trois ans, d'imprimer les Questions du frère mineur André de Neufchâteau, dit le « Docteur très ingénieux », sur le premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard.

De cet ouvrage, qui parut à une date demeurée inconnue, il nous reste au moins ² quatre exemplaires se trouvant respectivement à la Bibliothèque vaticane ³, à la Bibliothèque Victor-Emmanuel à Rome ⁴, au British Museum ⁵ et à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge ⁶.

Cette édition mentionnée par Panzer ⁷ comprend quatre feuillets préliminaires.

Le premier porte, au recto le titre encadré de colonnes, la marque de Jean Granjon, et au verso le privilège.

Le second contient la liste des titres des distinctions et des questions qui seront traitées dans le texte.

Sur le troisième figure au recto une épître dédicatoire de Pierre Honston, qui prépara, dit-il, cette édition sur la demande de Jean Mair après avoir corrigé avec le plus grand soin les erreurs des manuscrits et en recommande la lecture à son maître Robert Lambrech comme « souveraine contre la nausée et le dégoût ». Au verso, trois poésies sans doute composées au

¹ « Granjon » et non Grantion ni Granion, comme l'a fort justement fait remarquer Echard (*Script. ord. praed.*, Paris, I, 740, A).

² Dans sa *Bibliothèque franciscaine* (Madrid, 1732, p. 67), J. de Soto déclare avoir vu un exemplaire à la bibliothèque de l'église de Séville. Nous n'avons pu trouver trace de l'exemplaire qui avait appartenu au xvii^e siècle à Charles-Maurice Le Tellier (*Bibl. Telleriana, seu Catal. libr. Caroli Mauriti Le Tellier*, Parisiis, 1693, fol.).

³ Barb. F. 11, 3.

⁴ 14, 30, P. 10.

⁵ 472 b. 8 (1). Cf. cat. 1932, vol. IV, col. 611.

⁶ G 10, 25.

⁷ *Ann. typ.* (1800), vol. VIII, p. 19, n° 754.

moment de l'impression de l'ouvrage pour lui servir d'entrée en matière, selon l'habitude du temps ; la première contient des conseils soi-disant donnés par André de Neufchâteau à son lecteur théologien ; la seconde constitue un jeu de mots sur le nom latin de l'auteur (A. de Novocastro) et *castrum*, camp :

*Nonne vides Castrum
insuperabile Marte ?
Quid ergo
Bella paras ? Operam,
Zoïle, perdis : abi¹ ;*

la troisième reproduit l'épithaphe, probablement inventée, d'André :

*Grandem fui Castrum quod cinxerat undique marmor,
Me tamen extinctum jam periisse vides
Marmora si peremit : si ferrum et saxa fatiscunt
Corda hominum que non interitura putas ?
Res est certa : mori. Speres ventura viator
Facta : nec humanis viribus adde fidem.*

Sur le quatrième feuillet préliminaire nous trouvons à gauche les armes de François I^{er} entourées du collier de Saint-Michel et surmontées d'une couronne royale ; et à droite entourées d'une cordelière et surmontées d'une couronne ducale, celles de la reine Claude (hermines de Bretagne à dextre, fleurs de lys à senestre². En bas, des porcs-épics³ à gauche, des her-

¹ Ces vers ont été cités par Pierre de Alva (*Militia immaculatae conceptionis virginis Mariae*, Louvain, 1663, p. 79) à propos d'un ouvrage sur l'Immaculée Conception attribué à André (cf. ci-dessous, p. 11) et par Sbaralea, continuateur de Wadding (*Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806, p. 36) qui paraît les attribuer audit P. de Alva, ignorant sans doute qu'ils avaient déjà été imprimés en 1514.

² En réalité, Claude de France portait « au 1 et 4 de France, au 2 et 3 semé d'hermine pour Bretagne » (P. ANSELME, *Histoire généalogique de la Maison de France* (t. I, p. 131).

³ L'emblème de François I^{er} n'a été la salamandre qu'après son avènement. Auparavant, le comte d'Angoulême n'en avait d'autre que le porc-épic, comme tous les membres de la famille d'Orléans. Il ne peut s'agir ici de Louis XII et d'Anne de Bretagne, puisque celle-ci mourut le 9 janvier 1514. Dans l'édition de 1519 du *Commentaire de Jean Mair sur le second livre des Sentences* (Bibl. Vatic. R. G. Filos. III, 116), due également à J. Granjon (mais avec une marque différente de ce libraire), nous trouvons, en effet, au verso du dernier feuillet non chiffré de la table des matières, des armes et une devise identiques, mais en bas à gauche, au lieu de porcs-épics, nous avons une seule salamandre. Au contraire, dans la première édition des *Summulae* de Jean Mair, qui fut imprimée en janvier 1514 par les soins de Jean Granjon, et dont le privilège est exactement de la même date que celui du *Commentaire sur*

mines à droite. En haut la devise *vivite felices* témoigne qu'il s'agit bien d'un hommage rendu à François I^{er} et à Claude de France, mariés depuis le 14 mai 1514, et dont l'avènement (1^{er} janvier 1515) dut coïncider avec la publication du livre.

Viennent ensuite 170 feuillets, (incipit : *Circa prologum primi libri Sententiarum quero utrum Deum esse nobilissimum aliorum entium sit aliqua essentia per se una*) numérotés en chiffres romains, contenant le texte du traité (le feuillet CXLIII numéroté par erreur CXLII), et enfin, au verso de la dernière page, le colophon indiquant que ces questions sur le premier livre des *Sentences* sont du très subtil et très docte frère André de Neufchâteau, docteur très ingénieux, de l'ordre des frères mineurs, de la province de France, de la *custodia* de Lorraine et du monastère de Neufchâteau ¹, et qu'il s'agit bien là d'une première impression de cet ouvrage, exécutée à Paris, au Clos Bruneau, aux frais de Jean Granjon, auprès de qui il peut être acheté. Explicit : ... *Et ibi venundantur* ².

L'exemplaire de la bibliothèque Victor-Emmanuel est incomplet du premier, du second et du quatrième des feuillets préliminaires indiqués ci-dessus ; il est mentionné au catalogue sous le nom d'André de Châteauneuf.

Dans l'exemplaire de l'Université de Cambridge, qui est en bon état de conservation, l'ex-libris de cette Académie recouvre fâcheusement, sur le premier feuillet préliminaire, la marque du libraire. Le feuillet de l'épître dédicatoire avec, au verso, les trois poésies sus-indiquées, a ici été relié avant celui de la table des titres des distinctions et questions, l'ordre des feuilles préliminaires, tel qu'il a été mentionné plus haut, étant celui de l'exemplaire de la Vaticane. Une inscription gravée en caractères dorés sur la tranche longue de l'exemplaire de Cambridge

les *Sentences* d'André DE NEUFCHÂTEAU (3 octobre 1514), nous avons, au verso du titre, une gravure absolument identique à celle ici mentionnée de ce dernier ouvrage, c'est-à-dire avec des porcs-épics à gauche.

¹ Outre ce monastère de Neufchâteau, de la *custodia* de Lorraine et de la province de France, il y avait, à la fin du xiv^e siècle, un monastère de Franciscains à Neufchâtel (aujourd'hui en Suisse), dans la *custodia* de Bâle et la province de Strasbourg et un autre à Newcastle dans la *custodia* du même nom et la province d'Angleterre. Neufchâteau, Neufchâtel, Newcastle se disaient également en latin *Novum Castrum* ou *Castrum novum*, ce qui fut une source d'erreurs, comme nous le verrons plus loin.

² M. R. Coulon, dans son article *Andreas de Novocastro*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (t. II, p. 1686), indique des incipit et explicit différents : *Circa prologum libri Sententiarum quero utrum divinum esset nobilissimum omnium aliorum entium sit aliqua essentia per se una* et *Explicit primum super sententias Andrea de Novocastro*. C'est qu'il a copié ceux indiqués par Echard (*Script. ord. praed.*, I, 740, A) comme étant d'un manuscrit vu par lui, non pas à la Bibliothèque du Saint-Sauveur à Bologne comme l'écrit faussement M. Coulon, mais au collège de Navarre à Paris (cf. ci-dessous p. 7).

nous apprend que celui-ci appartenait en 1587 à « Jules, par la grâce de Dieu, évêque de Wurtzbourg et duc de Franconie orientale ». Il s'agit de Jules Echter de Mespelbronn, né en 1545, prince-évêque de Wurtzbourg de 1573 à 1617 ¹. L'année 1587 est aussi celle où furent promulgués les statuts de la nouvelle Université de cette ville.

Sur la page de titre de l'exemplaire de la Vaticane, une note manuscrite précise que celui-ci a appartenu à Duret ² et provient d'un monastère de franciscains.

¹ Cf. *All. deutsche Biographie*, t. 14, p. 671. L'imprimé de la Bibliothèque Nationale de Paris Rés. R. 658 (*Egidius super Priora [Aristotelis]*... par Marsile d'Inghen, Venise, Giunta, 1522, in-fol.) est recouvert d'une reliure, datée de 1582, aux armes du même Jules Echter de Mespelbronn.

² Il s'agit sans doute de Louis Duret, médecin, mort en 1586, ou de son fils qui fut avocat

CHAPITRE II

Avons-nous encore des manuscrits d'André de Neufchâteau ?

P. Honston qui, selon l'épître dédicatoire précitée, prépara cette édition des questions d'André de Neufchâteau sur le premier livre du Lombard, travailla sur plusieurs manuscrits. Nous voyons en effet qu'en travailleur consciencieux, chaque fois qu'il se trouva en présence de versions différentes sur un passage déterminé, il fit imprimer en marge sous la rubrique *alia littera*, la version qu'il n'avait pas cru devoir retenir dans le texte lui-même ¹. Nous avons ainsi été amenés à chercher si tout au moins l'un de ces manuscrits est parvenu jusqu'à nous.

Or un certain nombre de bibliographes nous parlent bien de manuscrits du *Sententiaire* d'André de Neufchâteau. Il nous appartiennent donc de les étudier et de voir ce qu'il faut retenir de leurs affirmations.

Dans son ouvrage intitulé *Scriptores ordinis minorum*, paru pour la première fois en 1650, p. 18, le P. Wadding écrit que Pierre Rodulphe ² affirme avoir vu à la bibliothèque du monastère de Saint-Sauveur à Bologne un manuscrit des commentaires d'André de Neufchâteau sur le premier livre des *Sentences*. Puis, dans son supplément, paru en 1806, au même ouvrage, Sbaralea, s'appuyant sur l'autorité de Quétif-Echard ³, signale la présence de deux manuscrits du même *Sententiaire* à Paris, l'un à la bibliothèque du collège de Navarre, l'autre à celle de Saint-Germain ; il ajoute qu'il reste aussi un autre exemplaire de cet ouvrage à la bibliothèque Sainte-Croix de Florence, sans qu'on puisse affirmer que, pour ce dernier, il ait voulu parler d'un manuscrit plutôt que d'un imprimé, sa phrase demeurant assez obscure. Reste donc à poursuivre nos recherches dans ces quatre directions.

Sbaralea fait erreur quand il invoque Quétif-Echard pour

¹ Il s'agit d'ailleurs de différences de peu d'importance, provenant sans doute de fautes de copistes, et qui ne modifient nullement le sens général de l'ouvrage.

² *Rodulphius*, orthographié quelquefois aussi *Rodulphius*.

³ *Script. ord. praed.* (Paris, 1719, 2 vol. in fol.), t. I, p. 740.

faire connaître qu'un manuscrit de notre *Sententiaire* se trouve à la bibliothèque Saint-Germain de Paris. C'est Oudin qui, dans ses *Commentarii de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis*, parus en 1722 à Leipzig ¹, déclare formellement l'y avoir vu, mais ici aussi le texte est assez obscur pour qu'on ne puisse affirmer nettement qu'il s'agissait d'un manuscrit plutôt que d'un imprimé. Si c'est un manuscrit, il semble bien en tout cas qu'on en ait perdu la trace.

Pierre Rodulphe, dans le 3^e livre de ses *Historiae seraphicae religionis*, parues à Venise, in-folio, chez Franciscus de Francis en 1586, affirme bien avoir vu à la bibliothèque du Saint-Sauveur de Bologne l'exposé d'André sur le premier livre des *Sentences*, mais il ne dit pas s'il s'agissait d'un manuscrit ou d'un imprimé. Wadding fait donc erreur quand il déclare que Pierre Rodulphe dit avoir vu cet ouvrage en manuscrit : il nous est seulement permis de supposer que l'exemplaire dont Rodulphe décèle la présence à Bologne est manuscrit, mais rien ne nous autorise à l'affirmer. Cette interprétation contestable de Rodulphe par Wadding fut simplement reproduite d'abord par Wharton dans son appendice (p. 4) à la *scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria* de Cave, qui parut en 1688, puis par Oudin en 1722 (*Comm. de script. et script. eccles.*, t. III) et en 1751 par D. Calmet (*bibliothèque lorraine*, Nancy, Leseure, 1751, p. 46), qui se trompe encore davantage en disant que Wadding déclare avoir vu lui-même le manuscrit et en traduisant *Bononia* par « Boulogne », tandis que M. R. Coulon dans son article « André de Neufchâteau » du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* ² déclare à tort que ce fut Echard qui vit un manuscrit du *Sententiaire* de cet auteur à Bologne.

Désirant cependant ne pas laisser dans l'ombre la question de la présence possible d'un exemplaire manuscrit de cet ouvrage à la bibliothèque du monastère du Saint-Sauveur de cette ville, nous nous sommes efforcés de rechercher si nous pourrions en trouver la trace. Un catalogue des manuscrits de cette bibliothèque a été rédigé en 1695 par D. Blasius Albertinus. Il a été reproduit en 1864 par M. W. N. du Rieu dans la revue hollandaise *Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde*, puis, en 1866, dans la revue allemande *Serapeum* ³. Or aucun ouvrage d'André de Neufchâteau n'est mentionné dans ce catalogue. Après la liste des manuscrits figurant sous la rubrique *Philosophi scholastici et morales*, on lit cependant : *alios quam plures incerti nominis vide sparsim in 16. Arm. dextr.* Les *Questions* d'André de Neufchâteau se trou-

¹ T. III, p. 699.

² T. II, p. 1686.

³ *Serapeum*, 27. Jahrgang, 1866, *Intelligenz-Blatt*, nos 14, 15 et 16.

veraient-elles parmi ces ouvrages non dénommés et d'auteurs incertains, réunis dans cette « seizième armoire à droite » ? Cela paraît peu probable, puisque les ouvrages ayant fait partie de la bibliothèque du Saint-Sauveur furent transportés après 1870 à la bibliothèque de l'Université de Bologne (salle Mezzofanti), et qu'il n'est pas question d'un manuscrit d'André de Neufchâteau dans le catalogue de celle-ci, publié par MM. Mezzatinti et Sorbelli ¹.

S'il y a eu des manuscrits du *Sententiaire* d'André de Neufchâteau à la bibliothèque de Saint-Germain ou à Bologne, ils sont donc, semble-t-il, perdus. Allons-nous être plus heureux à Florence, où Sbaralea, le premier, nous signale cet ouvrage à la bibliothèque du monastère de la Sainte-Croix, sans qu'on puisse d'ailleurs affirmer non plus qu'il ait voulu parler d'un manuscrit ? Ici aussi, nos recherches sont demeurées infructueuses. Ladite bibliothèque a été rattachée à la Laurentienne avant 1777. Le catalogue des manuscrits latins de la Laurentienne, rédigé par Bardini et imprimé en 1777, ne signale, dans son appendice consacré aux manuscrits en provenance de Sainte-Croix, aucun ouvrage au nom d'André de Neufchâteau ². Parmi les anonymes, cet appendice indique cependant ³ un *Commentum super primum Sententiarum*, suivi de *Miracula B. Virginis Mariae*. J'ai été appelé à me demander s'il ne s'agissait pas là du Commentaire du premier livre des *Sentences* d'André de Neufchâteau, signalé par Sbaralea. Or ce manuscrit ne se trouve plus à la Laurentienne : tous ceux de cette série *Appendix*, dont il fait partie, ont été transportés, sous le nom d'imprimés, à la *Biblioteca nazionale* de Florence, où ils ne figurent cependant pas parmi les imprimés, mais parmi les manuscrits des *Conventi soppressi*. C'est là que nous avons trouvé le manuscrit en question sous la cote C. 5.358. C'est un in-folio sur parchemin de 200 feuillets, dont le contenu est

¹ Blume (*Iter italicum*, Berlin, 1824) donne un historique du monastère du Saint-Sauveur de Bologne, qui fut fondé vers le milieu du xiv^e siècle par des chanoines de Saint-Augustin provenant du monastère Santa Maria di Reno, près de Bologne. Weinberger (*Wegweiser durch die Sammlungen alphilologischer Handschriften*, 1930, p. 39, n^{os} 322-327) nous renvoie au sujet de la bibliothèque de cette Université à un article de la *Rivista delle Biblioteche* (anno II, 1889, p. 1 : *La biblioteca dei canonici regolari di S. Salvatore in Bologna*, par L. FRATI), d'après lequel, sur les 506 manuscrits de Saint-Sauveur qui furent emmenés par les armées françaises sous le Directoire, 487 seulement revinrent en 1815 (cf. TROMBELLI, *Memorie storiche concernenti le due canoniche di S. Maria di Reni e di S. Salvatore insieme unite*, Bologne, 1752, in-4^e). Blume signale lui aussi que ladite bibliothèque, fondée en 1526, ne contenait plus que 300 manuscrits en 1800.

² BARDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Medici Laurentianae*, t. IV, *Bibl. sanctae Crucis appendix*.

³ Col. 724, sous la cote *Partis sinistrae Plut. XXXVI cod. II*.

exactement conforme à l'analyse sommaire de Bardini. Les feuillets 1 à 97 contiennent bien un commentaire du premier livre du Lombard. Ni l'*incipit* ni l'*explicit* n'indiquent le nom de l'auteur. L'ouvrage débute par ces mots : [G]loriosa dicta sunt de te civilas Dei. Le texte proprement dit commence par : « *Scriptura divina veritatis fundamento stabilita divinitas luce indefectibili nostrae mentis interna irradiant, praecordia roborat, tenebras depellit errorum.* » Au folio 98 se trouve une *tabula questionum*. Il ne s'agit donc là ni du Commentaire imprimé du premier livre des *Sentences* d'André de Neufchâteau, ni du manuscrit cité par Echard, dont les *incipit* et *explicit* ont été indiqués ci-dessus¹. Suivent, du folio 99 au folio 106, des *Miracula gloriosissimae genitricis Dei Mariae, recollecta Parisiis per Fratrem...* [le nom presque complètement effacé, je crois lire *Jordanum de S. M. ou de Sen.*], qui ne paraissent pas davantage être l'œuvre d'André. Les feuillets 107 et 108 sont blancs ; viennent ensuite (109 à 200) des *Sermones cujusdam fratris ordinis minoris*. Ajoutons que les manuscrits de la même série, cotés B. 5.360 et D. 6.359 à la *Biblioteca nazionale* de Florence, et qui paraissent se suivre, contiennent respectivement, le premier un commentaire anonyme sur les II^e et III^e livres des *Sentences*, et le second sur le quatrième de ces livres. Ils ne contiennent pas non plus le nom d'André de Neufchâteau.

Reste l'exemplaire dont Sbaralea signale, cette fois, nettement la présence en manuscrit à la bibliothèque du collège de Navarre, sur la foi d'Echard. Ce dernier affirme bien en effet avoir vu là un in-folio sur parchemin, dont il donne l'*incipit* et l'*explicit*¹ et contenant le premier livre des *Sentences* d'André de Neufchâteau. Mais qu'est-il devenu ? R. Coulon croit l'avoir retrouvé. Nous lisons dans l'article « André de Neufchâteau », déjà signalé de son *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* : « Léopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. II, p. 388, signale le ms. latin 16.584 comme étant d'André de Novocastro ; c'est peut-être celui du collège de Navarre. » Les ouvrages mentionnés par le tome II du *Cabinet des manuscrits* constituent bien des débris de diverses bibliothèques, se trouvant au Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Mais lorsque L. Delisle, dans son style abrégé, écrit : « Novo Castro (Andreas de), ms. latin 16.584, suivant une note du xiv^e siècle », cela ne signifie pas, contrairement à ce que croit M. Coulon, qu'André soit l'auteur du manuscrit, mais seulement qu'il est question de lui au cours de la note précitée. Examinons en effet le ms latin 16.584, qui comprend 185 feuillets, comme l'indique d'ailleurs une annotation, en date du 1^{er} octobre 1869, se trouvant au verso de la couverture. Une inscription manuscrite, également au verso de la couverture,

¹ Cf. *supra*, p. 231, note 2.

explique qu'il s'agit là du « sixième manuscrit du xiii^e siècle », qui porte le « n° 1780 nouveau du catalogue de la Sorbonne fait par M. de Quatremère ». Nous sommes bien obligés de constater — et M. Coulon l'aurait fait avec nous s'il l'avait examiné — qu'il ne contient nullement le *Sententiaire* d'André, mais les *Ethiques* (p. 68 r° : *Explicit liber ethicorum deo gratias*), les *Morales* (p. 95 v° : *Explicit liber magnorum ethicorum aristotelis stragerice* [sic]) et les *Métaphysiques* d'Aristote (in fine : *explicit metaphisica*). On ne remarque d'annotations marginales que pour l'*Ethique*, et elles ne présentent pas un intérêt particulier. Après l'*explicit metaphisica* se trouve l'annotation manuscrite suivante, qui avait été remarquée par L. Delisle, et dont l'écriture paraît être du xiv^e siècle : *Iste liber in quo continentur ethicorum magnorum moralium et metaphisice Aristotelis est Andree de Novocastro quem emit pro... scutis 28 solidis 70 denariis pro initio scuri [studii] ? philosophi* ; (les mots du milieu sont presque effacés). M. Coulon a donc fait dire à Léopold Delisle ce qu'il n'avait jamais voulu dire : il est évident que nous sommes en présence d'un manuscrit contenant un certain nombre de traités d'Aristote, qui fut acheté à une date inconnue, mais sans doute vers le milieu du xiv^e siècle, par un étudiant de philosophie. Celui-ci se nommait assurément en latin Andreas de Novocastro, mais rien ne nous autorise à dire qu'il fut frère mineur ni a fortiori à l'identifier avec André de Neufchâteau, bien que la date de l'écriture de la note manuscrite précitée et la similitude de nom ne rendent pas cette hypothèse improbable. Il en résulte que la supposition faite par M. Coulon que le manuscrit latin 16.584 de la Bibliothèque nationale de Paris serait celui signalé par Echard comme se trouvant au collège de Navarre, est également fausse, puisque ce dernier volume contenait, selon l'historien des franciscains, le texte des questions d'André sur le premier livre des *Sentences* tandis que le premier renferme certaines œuvres d'Aristote.

Si nous ne pouvons retrouver aucun manuscrit des *Questions* d'André sur le premier livre du Lombard, avons-nous du moins quelque manuscrit d'un autre ouvrage du même auteur ? A cette question, nous pouvons répondre affirmativement. André de Neufchâteau est bien l'auteur du traité sur la conception de la Vierge Marie que nous trouvons dans le ms. de la Bibliothèque vaticane n° 4.272, fonds latin, du folio 1 au folio 18^v. Ce traité, qui commence par les mots : *Utrum beata*

¹ M. Pierre Marot, archiviste de Meurthe-et-Moselle, a publié une *Note sur une traduction* [en français] *de l'Orloge de Sapience du Bienheureux Henri de Berg*. Cette traduction a été faite en 1399 par un cordelier du monastère de Neufchâteau, demeuré anonyme. Rien ne nous autorise à supposer qu'il s'agisse d'André.

virgo fuit concepta in peccato originali, se termine en effet, au bas du folio 18, par la phrase suivante, qui ne laisse aucun doute sur l'auteur : *Explicit tractatus Andrea de Novocastro ordinis minorum de conceptione virginis gloriosae, cui laus debetur in saecula saeculorum. Amen.* L'écriture de ces mots, la même que celle du texte, semble être de la seconde moitié du xiv^e siècle. C'est à cette époque que les controverses concernant la conception de la Vierge atteignirent en effet leur maximum si l'on se souvient que les quatorze propositions par lesquelles le dominicain Jean de Monzon (*Montesuno*) prétendait prouver qu'il n'était pas contraire à la foi de dire que la Vierge a été conçue avec la tache originelle, ont été, le 6 juillet 1387, censurées par la faculté de théologie de Paris et déferées au tribunal de l'évêque. « Le 23 août de la même année, rappelle M. G. Mollet ¹, une ordonnance épiscopale défendit, sous peine d'excommunication, de soutenir la doctrine contenue dans les quatorze propositions et décréta la prise de corps contre Jean de Monzon, qui appela de cette sentence au pape. Pierre d'Ailly représenta la faculté de théologie à l'enquête en Avignon (mai-juin 1388)... Jean de Monzon fut excommunié en 1389. »

Le traité d'André de Neufchâteau sur la conception de la Vierge, qui n'a jamais été imprimé et dont nous ne connaissons pas d'autre manuscrit que celui de la Vaticane, a été signalé pour la première fois par Ant. Cucharus dans son *Elucidarium de Conceptione* (part. 2, fol. 63, B), puis par P. de Alva qui, en 1663, dans sa *Militia immaculatae conceptionis virginis Mariae*, fait d'André un Italien, par Jean de Soto en 1732 (*Bibliotheca franciscana*, p. 67), par Montfaucon en 1739 dans sa *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova* (I, p. 116) et par Fabricius. Il se subdivise en quinze articles sur chacun desquels l'auteur émet un certain nombre de conclusions.

¹ *Dict. de théologie catholique*, VIII-I, p. 792.

CHAPITRE III

Dans le dédale des biographies

Si jamais les biographes réussirent à compliquer et à embrouiller une question, ce fut bien quand ils parlèrent d'André de Neufchâteau. Nous signalerons au passage leurs erreurs et leurs contradictions.

Le premier d'entre eux, Gesner ¹, dans sa *Bibliotheca universalis*, qui parut en 1545, se contenta (p. 40) de signaler « Andreas de Novocastro », qui « écrivit sur les *Sentences* ». Mais quelle n'est pas notre surprise de voir Bale (Baloeus) écrire dans son traité *Scriptorum illustrium maioris Britanniae...*, qui parut en 1548 (*centuria decima*, p. 44) qu'« Andreas de Novocastro » appartient à l'ordre des Frères Prêcheurs, qu'il brilla l'an 1300 et qu'il composa un commentaire de quatre livres du Maître des *Sentences*, un traité en cinq livres du *De consolatione* de Boèce et plusieurs autres ouvrages. Où Bale a-t-il pris cette information ? Il nous le dit lui-même : chez Philippe Wolff, au troisième livre de son *De vitis peritorum virorum*. Et, à la suite de Bale, les biographes vont se perdre dans la plus étrange confusion. « Novo castrum » peut se traduire par Neufchâteau, par Neufchâtel, par Châteauneuf, par Newcastle, et de ces villes il y a des dizaines à travers l'Europe. Quand Bale a rédigé son article, il a visiblement entendu parler d'un André de Novocastro qui n'est pas notre André de Neufchâteau, puisqu'il n'étudia que les écrivains britanniques. Il ne peut même pas l'avoir, par erreur, considéré comme Anglais, puisqu'il n'y a rien de commun entre ce qu'il en dit et ce que nous en savons d'après l'édition de 1514. D'un côté, nous avons, en effet, un franciscain de Neufchâteau en Lorraine qui écrivit sur le premier livre des *Sentences* seulement, à une date qui ne peut être antérieure à 1350, car il est question, dans le texte, des articles de Nicolas d'Autrecourt, condamnés en 1346. De l'autre, un dominicain, commentateur des quatre livres du Lombard, auteur d'autres ouvrages non mentionnés par Honston, et qui brilla de son plus vif éclat en l'an 1300. Ou bien Honston s'est trompé, dans le titre et le colophon de son

¹ Continué par Simler.

édition, ou c'est Bale, et cette dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable. Mais c'est ce que les biographes qui ont suivi Bale n'ont pas compris : ils ont fait, pour la plupart, d'André de Newcastle et d'André de Neufchâteau un seul et même personnage, jusqu'à ce que Fabricius vienne les distinguer, mais sans réussir à percer le mystère de l'identité du premier.

Pierre Rodulphe, dont nous avons déjà signalé l'ouvrage ¹ mentionna en 1586 (p. 288) un frère mineur Andreas de Novocastro, Lorrain, qui écrivit sur les « quatre » livres des *Sentences*.

A. Possevin (*Apparatus sacer*, Venise, t. I, p. 85), s'exprima de même en 1606, ajoutant seulement que ces commentaires des quatre livres avaient paru à Paris chez Granjon.

Vint ensuite Le Mire (*De scriptoribus ecclesiasticis*, Anvers, ap. Jac. Mesium, p. 267), qui, en 1639, parle d'un « Andreas Novocastrensis » Anglais et franciscain qui vécut l'an 1300 et écrivit un commentaire du premier livre, qui fut imprimé in-folio à Paris en 1514. La confusion ne pouvait être plus complète. Le Mire ajoute que Pitseus (*De illustribus Angliae scriptoribus*, Paris, R. Thierry et Séb. Cramoisy, 1619) mentionne d'autres œuvres de cet « Andreas Novocastrensis » : il fait erreur, Pitseus ne cite même pas ce nom.

Nous en arrivons ensuite à Wadding qui, en 1650, dans ses *Scriptores ordinis minorum*, nous parle bien d'un Lorrain de la province de France, dit le « Docteur très ingénieux » (il dut donc avoir un exemplaire de l'édition de 1514 entre les mains), mais aussi d'un Commentaire sur les quatre livres imprimé en un gros volume in-folio à Paris chez Granjon, le Commentaire du premier livre ayant paru séparément en 1514.

Moreri (le *Grand dictionnaire historique*, t. I, p. 171 de l'édition de 1702), nous parle en 1674 d'un « André, qu'on dit être de Neufchâtel en Angleterre », franciscain qui vécut vers l'an 1300 et auquel on doit des Commentaires sur le premier livre, imprimés à Paris en 1514.

H. Wharton, continuateur de Cave (*scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Londres, 1688, *appendix*, p. 3), dit qu'« Andreas Novocastrensis » fut un dominicain anglais, docteur en théologie, qui brilla l'an 1301 et auquel nous devons le Commentaire du premier livre, imprimé à Paris en 1514. Remarquons en passant que si Wharton situe cet André d'une manière aussi précise en 1301, c'est simplement parce qu'il ne peut, comme Bale, le placer en 1300, puisqu'il ne continue Cave qu'à partir du xiv^e siècle, donc de 1301.

Pour Du Pin, qui fit paraître de 1686 à 1691 sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XI, p. 58, André

¹ Cf. *supra*, p. 234.

« de Neufchâtel » fut un dominicain qui fleurit au commencement du xiv^e siècle et composa un commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Paris en 1514.

Quétif-Echard (*Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, p. 740 A) rectifia les choses du point de vue de l'ordre des frères prêcheurs, dont il bannit à juste titre notre André, qui n'est pas davantage Anglais, dit-il, mais de Neufchâteau, « à douze milles gauloises de Toul » ; il ajoute qu'on n'a jamais vu de lui qu'un commentaire du premier livre, et que tous les auteurs affirment qu'il vécut au xiv^e siècle, mais que la date précise de sa mort est inconnue.

Oudin (*Commentarii de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis*, Leipzig, t. III, p. 699) tenta en 1722 de mettre de l'ordre dans la question, qui allait s'embrouillant sans cesse. Il précise qu'André était de Neufchâteau en Lorraine sur la Meuse, qu'il brilla l'an 1300, exerça dans l'ordre des frères mineurs la charge de provincial pour la France (ce que personne n'avait dit avant lui), qu'il fut appelé le docteur très ingénieux et écrivit un « prolix » commentaire sur le premier livre des *Sentences* seulement, contrairement aux affirmations de Wadding et Cave. Tout cela paraît exact : aussi une note de l'édition de Cave de 1743 rectifie-t-elle, d'après ces indications, l'article précité de Wharton.

L'auteur de cette note ne se base d'ailleurs pas seulement sur l'article d'Oudin pour essayer de remettre les choses au point. En 1734, Fabricius (*Biblioteca latina mediae et infimae latinitatis*, Hambourg), avait essayé, lui aussi, d'y voir clair et, logiquement, il avait tiré de l'étude de ses prédécesseurs cette conclusion qu'il y avait eu deux André de Novocastro, l'un (celui de Ph. Wolff et de Bale) Anglais et dominicain, auteur d'un commentaire des quatre livres et du de *Consolatione philosophica* de Boèce, et l'autre, Lorrain et franciscain, auteur de nos questions sur le premier livre, tous deux vivant, d'après lui, vers l'an 1300.

Si J. de Soto (*Biblioteca franciscana*, Madrid, p. 67) a donné, en 1732, une note juste en parlant brièvement d'un « André de Novocastro », franciscain et Lorrain, auteur d'un commentaire du premier livre, par contre Tanner (*Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, p. 41) ne paraît tenir aucun compte des lueurs de vérité entrevues par Oudin, Echard et Fabricius, puisqu'en 1748 il nous dit qu'« Andreas Novocastrensis », originaire du Northumberland, dominicain, est l'auteur du Commentaire du premier livre imprimé à Paris en 1514 et d'un Commentaire en 5 livres du *De consolatione* de Boèce. Si l'article de Bâle est peut-être exact, celui de Tanner est certainement faux puisqu'il ne fait qu'un seul des deux André.

Quant à D. Calmet (*Bibliothèque lorraine*, Nancy, Leseure, p. 46), son article, paru en 1751, contribua certainement beau-

coup plus à augmenter la confusion qu'à rétablir la vérité. Quel n'est pas notre étonnement de voir que, selon lui, André de Neufchâteau, franciscain, auteur de notre premier livre imprimé par J. Granjon, vivait vers l'an 1500 ! Erreur d'impression, sans doute, mais qui alors eût dû être rectifiée, car un honnête historien, Digot (*Histoire de Lorraine*, Nancy, Vagner, t. IV, p. 144) en fut la victime quand, en 1856, il n'hésita pas, sur la foi de D. Calmet, et même en forçant quelque peu la note, à ranger « le Père André », franciscain, natif de Neufchâteau, surnommé le Docteur très ingénieux, et auteur de commentaires sur Boèce et sur le livre des *Sentences* de Pierre le Lombard, parmi les auteurs lorrains ayant écrit au cours de la période allant de 1508 à 1544. Erreur encore celle qui fait dire à D. Calmet que les ouvrages d'« André de Neucastre », le dominicain anglais signalé par Bale, et ceux d'André de Neufchâteau, ont été imprimés à Venise en 1578. Jusqu'ici il n'y avait confusion qu'entre notre André et le problématique André de Newcastle. D. Calmet ouvre à l'erreur un champ beaucoup plus vaste en attribuant à ces deux André, ou à l'un seulement, le *Commentaire des quatre livres des Sentences* imprimé en 1578 à Venise, par les soins de Constant Sarnano, chez Damien Zenaro, in fol., et généralement attribué au frère mineur Antoine André¹, mort vers 1320, né à Tauste en Aragon, et bien connu, sous le nom de *doctor dulcifluus*, comme disciple de Duns Scot (Vat. Barberini F XI-8. Incipit : *Circa prologum primi Sententiarum libri quaeritur primo utrum homini pro statu isto sit necessarium...*). L'on pourrait assurément se demander, avec Fabricius, s'il n'y a pas plusieurs Antoine André, auteurs de commentaires sur les quatre livres. En plus de Joannes Andreas, évêque d'Aléria (Clément, *Bibliothèque curieuse historique et critique*, 1730, t. I, p. 312), auteur de lettres², et du jurisconsulte Johannes Andreas de Bologne (id., *ibid.*, p. 313), il y eut, semble-t-il, un franciscain Jean Andrea, vivant en 1346³ et un Jean Andrea, dominicain, vivant en 1348⁴. C'est peut-être beaucoup d'Andrea pour la même époque, même s'ils ne portèrent pas le prénom d'Antoine : la question mériterait d'être étudiée, mais elle nous conduirait hors de notre sujet. Disons seulement que D. Calmet n'est cependant pas le premier à avoir confondu André de Neufchâteau avec Antoine André, car dans le catalogue des manuscrits du collège de Clermont, Paris, Sangrain et Leclerc, 1764⁵, nous lisons, page 192, sous le n° D XLIV, la description d'un manus-

¹ Cf. HAIN, I, p. 107.

² Cf. GÖTZE, *Merkwürdigkeiten der Königl. Bibliothek zu Dresden*, t. I, et UGHELLI, *Italia sacra*, t. III, col. 504.

³ Cf. WADDING-SBARALEA, 1806, pp. 189, 385, 386, 1729.

⁴ Cf. CHEVALIER (*Rép.*) et QUÉTIF-ECHARD, *Script. ord. praed.*, I, 627.

⁵ Bibl. vat. Francia II, Parigi 7.

crit de 249 ff., en élégants caractères minuscules du xvr^e siècle, contenant en premier lieu les « Questions de Jean Scot sur les Universaux de Porphyre et les livres des Catégories et du Periherménias », et en second lieu le « traité du docteur Antoine André (de Novo Castro [*sic*]), disciple de Scot, sur les six Principes de Gilbert Porrétan ». Le catalogue ajoute que Wadding ne parle pas de cette dernière œuvre inédite et que l'*incipit* du manuscrit, qui a appartenu à Philippe Desportes, est le suivant: *Liber iste agit et tractat de illis sex principiis...*

Que le xix^e siècle n'ait apporté sur la question aucune lumière nouvelle, ne saurait étonner personne.

A de Posada (*Biographia ecclesiastica completa*, Madrid, t. I, p. 648) nous parle en 1848 « du dominicain André, naturel de Neufchâtel en Angleterre », qui vécut vers 1300 et auquel on attribue un commentaire sur le premier livre, imprimé en 1514.

Prantl, dans sa *Geschichte der Logik*, parue en 1867 (t. IV, p. 246, note 407), paraît ignorer complètement quel est cet « Andreas de Novo Castro », qu'il trouve cité dans Pardo ¹.

En 1868, J. B. Glaire, dans son *Dictionnaire des Sciences ecclésiastiques* (t. I, p. 101), cite « André de Neufchâteau ou Neufchâtel, ... né en Lorraine dans une petite ville appelée Neufchâtel [*sic*]... ».

Dans son *Répertoire des Sources historiques du moyen âge* (Bio-Bibliographie, 1877-1886), M. Chevalier cite « André de Neufchâteau (Vosges), vers 1300 », puis « André de Newcastle-on-Tyne, dominicain, vers 1300 », et les réunit prudemment par une accolade.

Selon Hurter (*Theologiae catholicae aetas media*, Innsbrück, 1906, p. 392), « Andreas a Novocastro » fut un franciscain lorrain que certains pensent avoir été Anglais et dominicain, et donc le commentaire du premier livre (et non des quatre livres) parut à Paris en 1514.

L'article « Andreas de Novocastro » dû à M. C. Toussaint du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 1186, n° 10), dit peu et déjà trop. Félicitons M. Toussaint d'avoir écrit qu'« André vécut dans le courant du xiv^e siècle », et qu'il « entra chez les frères mineurs de Lorraine » ; et d'avoir rappelé avec Oudin qu'il exerça dans son ordre la charge de provincial (bien qu'il ne dise pas de quelle province). Mais sur quoi cet historien se base-t-il pour dire qu'André était « né » à Neufchâteau (Vosges) et que son « seul » ouvrage est le *Commentaire* imprimé en 1514 ?

Nous avons déjà noté ² les erreurs de M. R. Coulon dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris,

¹ Cf. *infra*, p. 249.

² Cf. *sup.*, pp. 231 (note 2), 236 et 237.

Letouzey, 1914, t. II, p. 1686) sur la question des manuscrits d'André. Nous ajouterons simplement ici qu'on peut se demander pourquoi M. R. Coulon se croit obligé de s'abriter derrière le témoignage d'Echard pour dire qu'André écrivit un commentaire du premier livre.

Nous ne saurions terminer ce chapitre sans parler de l'article du P. Leo Amorós, O. F. M., intitulé *Hugo von Novo Castro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, paru dans les *Franziskanische Studien* (Munster, juillet 1933). Nous avons vu que certains biographes avaient confondu André de Neufchâteau avec un certain André de Newcastle ou même avec Antoine André. Il allait être donné au P. Amorós de brouiller davantage encore les cartes en risquant de provoquer une confusion entre André de Neufchâteau et Hugues de Newcastle. Tous les biographes étaient jusque là d'accord pour traduire « Hugo de Novocastro » par Hugues de Newcastle, et pour considérer comme Anglais ce franciscain, dit le « docteur scolastique » disciple et presque contemporain de Duns Scot, qui écrivit entre 1307 et 1317 un commentaire des quatre livres du Lombard, sans parler d'un traité intitulé *De victoria Christi contra Antichristum*, et probablement un opuscule *contra abusores indulgentiarum*, ainsi que des *Collationes*, dont une sur le mystère de l'Immaculée Conception de la Vierge ¹. Le P. Amorós a apporté une utile contribution à l'étude de ce Scolastique en établissant que le manuscrit Plut. XXX dextr. 2 du monastère Sainte-Croix de Florence, depuis à la Laurentienne et mentionné par Bardini ² comme étant de Richard de Middleton, est identique au Cod. lat. 15.864 de la Bibliothèque Nationale de Paris et n'est autre, par conséquent, que le Commentaire du premier livre des Sentences d'Hugues de Newcastle. Mais nous estimons que le P. Amorós s'est trompé en laissant supposer que cet Hugues (qu'il n'appelle pas « de Newcastle » ni « de Neufchâteau » mais « de Novocastro » pour ne pas prendre définitivement parti) est en réalité originaire de Neufchâteau en Lorraine. Les arguments qu'il avance à l'appui de cette hypothèse ne nous paraissent pas, en effet, susceptibles de résister à un examen sérieux. « Hugues, que l'on donne d'habitude comme Anglais, écrit le P. Amorós, déclare cependant [dans un passage de son *Sententiaire*] que *Deus* en latin et *Gott* en allemand ne sont peut-être pas synonymes. On peut en conclure

¹ Le P. Amorós donne une liste très complète et précise des manuscrits qui nous sont restés de ces divers ouvrages. Cette « collatio » ne doit pas être confondue avec le *De conceptione Virginis gloriosae*, d'André DE NEUFCHÂTEAU, dont il est question plus haut, ni avec le *Disputatio de conceptione B. Virginis Mariae*, de Vincent DE CASTRONOVO (?). Ce dernier traité est mentionné par Hain (II, p. 63, n° 4647) comme ayant été imprimé en 1498 à Séville par Jac. Villagusa.

² BARDINI, *Catal. cod. lat. bibl. laurent.* IV, 701 (Florence, 1777).

qu'un aussi bon connaisseur de la langue allemande devait être originaire d'une localité où cette langue était d'un usage courant. L'épithète « de Novocastro » nous conduit en effet en Lorraine, où nous trouvons une ville appelée Neufchâteau. D'après le *Provincial franciscain* (BF V 581), cette région formait avec les monastères de Neufchâteau, de Verdun, Toul et Metz, une des *custodia* de la province de France. Elle se trouve à la frontière linguistique, et ainsi ses habitants pouvaient fort bien connaître les deux langues. Si l'on suppose que Hugues était natif de Neufchâteau et membre de la *custodia* précitée, il a certainement eu l'occasion d'apprendre l'allemand. Mais il est aussi possible qu'il naquit dans une région tout à fait allemande : l'appellation de « Novo Castro » signifierait alors seulement qu'Hugues était entré dans les ordres dans la *custodia* lorraine et qu'il séjourna longtemps dans le monastère de Neufchâteau. Dans l'état actuel de la question, on ne peut se risquer à affirmer davantage ». Or c'est entièrement à tort, selon nous, que le P. Amoros considère Neufchâteau en Lorraine comme se trouvant à la frontière linguistique, puisque cette ville en a toujours été éloignée de plus de cent kilomètres, la limite entre les deux langues, formée *grosso modo* par la chaîne des Vosges, n'ayant pas sensiblement varié, dans cette région, au cours des siècles. Il nous suffit de parcourir le tome 26 des *Notes et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres manuscrits* ¹ pour constater que les documents et actes qui nous sont restés de Neufchâteau au moyen âge sont en latin ou en vieux français, mais qu'aucun n'est en allemand. La distinction entre le sens des mots *Deus* et *Gott* ne nous paraît pas, par ailleurs, prouver qu'Hugues n'ait pas été Anglais, « *Gott* » ne différant guère de *God*. L'argumentation du P. Amoros nous paraît ainsi ne reposer sur aucune base sérieuse.

¹ Notamment, pp. 59, 69, 79, 121-142, 158, 204, 271 (Frères Mineurs, p. 104) et t. 30, p. 163, etc... Rappelons que les ducs de Lorraine, détenteurs de la châtellenie de Neufchâteau, en recevaient, depuis 1220, l'investiture des comtes de Champagne, eux-mêmes vassaux des rois de France ; puis après la réunion de ce comté à la France (1284), directement des rois de France auxquels ils prêtèrent dès lors hommage pour cette terre.

CHAPITRE IV

Conclusion

N'aurons-nous donc autre chose à faire qu'à reproduire les maigres renseignements fournis par les pages non numérotées et par le colophon de l'édition de 1514 ? Oui, sans doute, nous dirons que le frère mineur André, du monastère de Neufchâteau en Lorraine, écrivit un commentaire du premier livre des *Sentences* ; nous ajouterons qu'il est aussi l'auteur d'un traité sur la conception de la Vierge. Mais il nous reste encore à étudier le texte du *Sententiaire* lui-même pour voir si nous pouvons en tirer quelques renseignements concernant la date à laquelle cet ouvrage fut écrit, et à examiner quels auteurs nous ont parlé d'André.

M. Michalski (*Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du xiv^e siècle*, p. 45), a remarqué que le Docteur très ingénieux « mérite notre intérêt, ne serait-ce que parce qu'à plusieurs reprises il mentionne les *articuli condemnati* de Nicolas d'Autrecourt et de Jean de Mirecourt ». André cite, en effet, trois fois ¹ l'article vingt-troisième du Cardinal Curty ainsi conçu : « Je déclare qu'il est faux et scandaleux de dire que l'intelligible signifiable par le complexe « Dieu se distingue » de la créature » n'est rien. » André s'attache à démontrer que, par ces derniers mots, le Cardinal n'a pas voulu dire que cet intelligible est une chose vraie, ce que personne, dit-il, n'a jamais nié, mais qu'il est une entité existante une en soi. Plus loin, au début de la deuxième question du prologue, à l'appui du sens qu'il donne au mot « quelque chose » (*aliquid*), il invoque « les articles 22 et 36 du Cardinal », ainsi conçus respectivement selon lui : « J'estime et j'affirme faux et scandaleux de dire, en propres termes, que Dieu et la créature ne sont pas quelque chose » et « Je déclare faux de dire que Dieu et la créature ne sont pas quelque chose ». Enfin, André mentionne deux fois ² l'article disant que deux contradictoires signifient exactement la même chose, bien que d'une autre manière. Tous

¹ Cf. *supra* le chapitre « André de Neufchâteau », pp. 95, 97, 105.

² *Ib.*, *ibid.*, pp. 74, 112.

ces articles sont bien, en effet, de Nicolas d'Autrecourt¹. Or la condamnation de celui-ci date de 1346. André mentionne aussi, non pas nommément, mais en le désignant comme faisant partie des « articles de Paris », c'est-à-dire de la collection des erreurs condamnées à Paris aux ^{xiii}e et ^{xiv}e siècles, un article de Jean de Mirecourt condamné en 1347 : celui dans lequel il est dit que Dieu est cause du péché². Ceci nous permet de supposer qu'André écrivit son *Sententiaire* dans la seconde moitié du ^{xiv}e siècle. Cette hypothèse nous est confirmée par une série d'autres faits. D'abord, il est fréquemment fait allusion dans notre texte à Jean de Ripa³, bien qu'il ne soit nommé expressément qu'en marge par P. Honston : or Ehrle⁴ situe ce Scolastique comme ayant écrit vers 1350. André nous parle également⁵ de la *Summa theologica* de Thomas Bradwardine, qui mourut en 1349. Ajoutons que ce que Michalski⁶ a fort bien appelé le « probabiliorisme » (ou le fidéisme) d'André, c'est-à-dire sa tendance à ne pas considérer comme absolument certaines, mais seulement comme assez probables, des vérités dont personne jusque-là n'avait douté, nous confirme dans notre sentiment puisque c'est généralement vers ou après 1350 que s'exprimèrent des points de vue aussi audacieux. Nous avons noté d'autre part que le traité *De conceptione virginis gloriosae* devait avoir été écrit aux alentours de 1387. Cependant, André ne parle pas à propos du *Complexe significable*, de ce que Pierre d'Ailly en dit dans son opuscule *De insolubilibus*, paru vraisemblablement en 1372 : il l'eût fait sans doute, s'il l'eût connu. Par contre, comme nous l'allons voir, « l'Aigle de la France » cite le Docteur très ingénieux dans un autre de ses ouvrages. Enfin, nous trouvons chez Bonsembiante, en vue de démontrer que le significable par complexe est une entité non existante, des arguments qui paraissent bien répondre à ceux invoqués par André en faveur de la thèse opposée⁷. Or Ehrle⁸ paraît avoir prouvé que Bonsembiante écrivit peu avant 1363. Il résulte de ce qui précède que nous pouvons fixer aux alentours de 1360 la date à laquelle André écrivit ses *Questions*, le traité sur la conception de la Vierge étant sans doute postérieur.

¹ Cf. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis pariensis*, n° 1124, pp. 576 sqq. et LAPPE, *Nikolaus von Autrecourt* (B.G.P.M., VI, 2).

² Cf. *supra*, p. 105.

³ Notamment f°s XXXV^v B et LXXIII^v B.

⁴ Card. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Kandia* (Franzisk. Studien, 9), p. 270.

⁵ Notamment f° CCXLIX^r, B.

⁶ MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme...*, pp. 30 et 45 sqq.

⁷ Cf. *supra*, p. 141.

⁸ *Der Sentenzenkommentar Peters von Kandia*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 9, pp. 53 sqq.

Nous avons trouvé le nom d'André de Neufchâteau mentionné par six auteurs, dont cinq sont des dernières années du xv^e siècle ou du début du xvi^e.

Tout d'abord, par Pierre d'Ailly, dans ses *Questions relatives aux derniers Analytiques*, qui furent imprimés le 18 janvier 1510 à Paris par Jean Petit aux frais de R. Laliseau ¹, l'édition ayant été préparée par R. Céneau. Le célèbre Cardinal rappelle brièvement, dans ce court traité, les différentes théories relatives à l'objet de la connaissance : celle des réaux, inventeurs des universaux, puis celles d'Ockham, de Grégoire de Rimini, « qui inventa les signifiabiles par complexes », et « finalement », d'André de Neufchâteau, qui « détruisit ces fictions et conclut que la chose singulière signifiée par le terme est l'objet de la connaissance ». André dit sans doute, ajoute P. d'Ailly, que la connaissance est quadruple puisqu'elle peut porter sur la conclusion, sur le prédicat, sur le sujet ou sur la chose signifiée, mais c'est bien cette dernière qui, pour le Docteur très ingénieux, constitue seule, à proprement parler et en dernière analyse, l'objet de la connaissance ².

Le second en date des auteurs qui citent André, est Jérôme Pardo ³. Cet Espagnol, qui ne nous paraît mériter qu'en partie les sarcasmes d'Antonio ⁴, était un ami de Jean Mair, le chef de la célèbre école terministe de Montaigu, ainsi qu'en témoigne un passage de la *Logique* de ce dernier ⁵. Il fit paraître le 7 mai 1500 chez Baligault à Paris sa *Medulla dialectices* ⁶, sans pagination, qui fut réimprimée en 1505, avec des corrections et des additions de Jean Mair et de Jacques Ortiz, chez Guillaume Anabat, pour le compte de Durand Gerlier ⁷. Cet ouvrage

¹ Bibl. vat. R. G. Filos. IV, 799. Il est à remarquer que ces *Questiones posterioristicae* ne figurent ni dans la bibliographie des œuvres de P. d'Ailly par Salembier (Besançon, 1909), ni dans celle de Tschackert (*Peter von Ailli*, Gotha, 1877). L'authenticité semble donc pouvoir en être contestée.

² Cf. *supra* Le Complexe significabile.

³ On ne saurait affirmer que ce soit le même Pardo qui ait écrit *Las Excelencias del glorioso Apostol Santiago*, ouvrage en espagnol publié seulement en 1638-1657, en 2 vol. in-folio, par Antonio Calderon (*Catal. British Museum*, 488, G. 16).

⁴ ANTONIO (N.), *Bibliotheca hispana*, 1672, t. I, p. 451.

⁵ Ed. de 1516 (Lyon, Martin Boillon), II, f° CLV^r B.

⁶ HAIN, IV, p. 32, n° 12.414. Un exemplaire se trouve au British Museum (*Catal.*, n° 8465, h II-I), un autre à la Bibliothèque Nationale à Paris (Rés. R. 510). Sur le titre de ce dernier, nous relevons, outre les signatures de Nithard et de « Richard d'Estump », qu'il fut donné à la Sorbonne par Maître Fr. Guillebon. L'épître dédicatoire aux étudiants est de Michel Pardo, frère de l'auteur. Colophon : *Impressa parisiis per felicem baligault anno christiane salutis millesimo quingentesimo die vero septima mensis maii*.

⁷ Un exemplaire est à la Bibl. vat., R. G. Filos. III, 84.

ne contient aucune idée originale, mais il constitue un excellent résumé des opinions émises sur un certain nombre de sujets par une grande quantité d'auteurs scolastiques, et à ce titre il peut nous être utile. C'est notamment le cas de la question du *complexe significabile* sur laquelle Pardo s'étend longuement dans son premier chapitre intitulé *De veritate et falsitate propositionis*, où il mentionne André de Neufchâteau, non pas « fréquemment », comme l'a dit Prantl ¹, mais, nous semble-t-il, trois fois seulement : encore le nom du Docteur très ingénieux ne figure-t-il expressément qu'en marge. La première fois ², Pardo reproduit la principale objection faite à André à la théorie du signifiable par complexe, entité non existante, selon Grégoire de Rimini. Ou bien, dit le Docteur très ingénieux, le signifiable par complexe « Dieu être » inclut formellement « Dieu », ou bien il ne l'inclut pas : dans le second cas, quelqu'un pourrait comprendre « Dieu être » qui cependant ne comprendrait pas « Dieu », ce qui manifestement faux ; dans le premier cas, la thèse d'André, à savoir que le signifiable par complexe « Dieu être » est bien une entité existante, se trouve confirmée, car il semble « unimaginable » que « quelque chose » ne soit pas lui-même un être existant. La seconde citation que J. Pardo ³ fait des *Questions* d'André de Neufchâteau concerne l'objection selon laquelle le signifiable par complexe « Sortes être père de Platon » ne serait pas quelque chose d'existant, puisque Dieu ne peut créer par lui seul cet intelligible, et qu'un des articles de Paris ⁴ précise que ce que Dieu peut faire avec une cause seconde servant de cause efficiente, il peut le faire par lui seul. André répond à cette objection que la proposition « Dieu peut faire à lui seul Sortes être père de Platon » est vraie dans le sens divisé, fausse dans le sens composé. André est cité une troisième fois ⁵ par Pardo à propos de la question de savoir si les impossibles sont significables. Certains prétendent que dans une proposition impossible telle que « l'homme est âne », l'acte judiciaire se porte sur un certain objet intelligible, en l'espèce « l'homme être âne ». J. Pardo réprouve, avec André de Neufchâteau, cette opinion et estime comme lui que l'acte judiciaire a ici un double objet, « homme » et « âne ».

¹ *Geschichte der Logik*, t. IV, p. 246, note 407.

² F° non chiffr. 1^r A, signé a II^r (édition de 1500), ou bien f° I^r B de l'édition de 1505.

³ F° non chiffr., 5^r A de l'édition de 1500, ou f° III^r B de celle de 1505.

⁴ Un des articles condamnés en 1226 par Etienne Tempier, évêque de Paris, dit en effet : *Item, quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria : error.*

⁵ F° non chiffr. 6^r A, en bas (édition de 1500), ou f° V^r A de l'édition de 1505. Le nom d'André est également mentionné en marge du f° XLVII^r B de l'édition de 1505. Nous n'avons pas trouvé d'autre citation de cet auteur par J. Pardo.

Nous ne saurions être étonnés qu'après Pardo son ami Jean Mair, le théologien et logicien, puis historien de Montaigne, qui fut célèbre à son époque, se soit fréquemment référé, dans son *Sententiaire*, aux opinions d'André. Nous trouvons, en effet, souvent le nom du Docteur très ingénieux mentionné en marge dans la seconde édition (1519) du *Commentaire* du Maître écos-sais sur le premier livre de P. Lombard : ainsi au f° V^v B, où il est rappelé qu'André nia qu'il y eût des syncatégorèmes *in mente* et estima que la copule constituait toute la proposition.

Le quatrième auteur qui cite André est cette fois un élève de Jean Mair, à savoir Jacques Almain († 1515), non pas de Siennese, comme l'a dit Prantl¹, mais bien de Sens, comme le prouve le titre d'un de ses ouvrages : *Moralia acutissimi theologiae professoris magistri Almani Senonensis... cum additionibus magistri David Cranston Scoti*² *doctoris theologi huiusmodi nobis... interceptis*, Paris, Claude Chevallon, sans date³, qui fut réimprimé le 22 juin 1518 à Paris chez Nicolas du Pré, aux frais de Claude Chevallon et de Gilles de Gourmont⁴. C'est au début de cet ouvrage, dans le traité intitulé *De voluntario* (f° I) qu'il est question du Docteur très ingénieux⁵. Almain y rappelle que « l'action principale de l'agent, comme dit André de Neufchâteau », c'est-à-dire l'acte de volonté, ne précède pas l'acte lui-même, elle ne fait qu'un avec lui et se produit en même temps que lui⁶ ; d'où Almain conclut avec André que toute opération de la volonté, médiate et intrinsèque, est simplement, absolument et en soi une opération naturelle.

Rappelons que Jacques Almain composa également un *Tractatus consequentiarum*, imprimé in-4° chez Denis Roce en 1508, des *Opuscula theologiae*, édités à Paris par Gilles de Gour-

¹ *Geschichte der Logik*, t. IV, p. 238.

² Cranston ou Cranstoun (David), logicien écossais, élève de Jean Mair, mort prématurément en août 1512. Il était alors régent des écoliers riches de Montaigne et laissa par testament aux écoliers pauvres, dont il avait fait partie, ce qu'il avait gagné pendant sa régence, soit 450 livres (cf. FRANCISQUE-MICHEL, *Les Écossais en France...*, Londres, 1862, I, 324). Nous avons de lui un *Tractatus insolubilium et obligationum M. Davidis Cranston, de novo recognitus per mag. Guill. Mandreston et mag. Anth. Silvestre ejusdem discipulos cum obligationibus Strodi*, Paris, O. Senant, in-fol., s. p. et s. d. [1510 ?] Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, 251 et 45 note 174. Ce Cranston ne doit pas être confondu avec Craston ou Crestone (Jean), auteur d'un lexique gréco-latin qui parut pour la première fois à Milan en 1480, et fut réimprimé en 1497 chez les Alde, puis le 13 décembre 1513 par les soins d'Aléandre. Sur Mandreston (Guillaume) et Silvester (Antoine), cf. PRANTL, IV, pp. 257 et 238.

³ Bibl. Vat. Barb. V-XII-101.

⁴ Bibl. Vat. R., I-III-24.

⁵ Ce passage est mentionné par SBARALEA, suppl. WADDING, *Script. ord. min.*, 1806, p. 36.

⁶ Pour André de Neufchâteau, la volonté est donc bien immanente.

mont in-fol. en 1510 et un traité *De suprema potestate ecclesiastica et laica circa questionum decisiones Guillelmi Ockham*¹, dans lequel il défend les libertés gallicanes contre l'absolutisme de la curie romaine².

Le cinquième auteur qui mentionne André de Neufchâteau est, lui aussi, un disciple de Jean Mair : avec Almain, il est en effet mentionné comme tel dans la préface des éditions de 1508 et de 1516 des œuvres du logicien écossais de Montaigu. Il s'agit de Robert Céneau (*Coenalis*, *Senalis* ou *Cenalis*) qui vécut de 1483 à 1561 et mourut évêque d'Avranches³. Il est l'auteur d'ouvrages très variés tels que son *De liquidorum leguminumque mensuris ex variis sacrae scripturae et authorum veterum*, imprimé in-4° chez Robert Estienne à Paris en 1532⁴, un opuscule intitulé *De vera mensurarum ponderumque ratione*⁵, un *Axioma de divortio matrimonii Mosaïci per legem evangelicam refutato adversus Erasmmum*, imprimé à Paris in-8° en 1549 par Thomas Richer, et surtout son *Gallica historia* qui parut à Paris in-4° en 1549 chez G. du Pré. Mais c'est dans son ouvrage de jeunesse, son *Liber prioris posteriorisque resolutionis cum tractatu de futuris contingentibus*, imprimé en même temps que les *Questions sur les Derniers Analytiques* de Pierre d'Ailly, dont il a été fait état ci-dessus, par Jean Petit aux frais de R. Laliseau à Paris le 18 janvier 1510, qu'il parle d'André de Neufchâteau (p. ciii).

Comme Pierre d'Ailly, Céneau énumère les trois grandes théories concernant l'objet de la connaissance : celles de G. d'Ockham, de Grégoire de Rimini et d'André de Neufchâteau. Il fait ressortir quelle différence il y a sur ce point entre l'opinion du Docteur très ingénieux et celle du *Venerabilis inceptor* : celui-ci place l'objet de la connaissance au premier degré (*objectum propinquum*) dans la proposition, tandis que pour André l'assentiment porte sur la chose signifiée.

Nous avons, enfin, trouvé une citation d'André dans le Commentaire que Jean Eck, homonyme (puisque son vrai nom fut Johann Mayr) de Jean Mair et lié d'amitié avec lui (puisque ce dernier lui dédia, en septembre 1530, la troisième édition de son Commentaire du premier livre des *Sentences*) adjoignit au texte du *De mystica theologia* de Denys l'Aréopagite qu'il publia, avec ses variantes, en 1519⁶. Au folio non numéroté 36^v

¹ Un exemplaire figurait au catalogue de la Bibliothèque du Cardinal Imperiali (Rome, Gonzaga, 1711).

² Cet ouvrage a été réimprimé par Richer dans les *Vindiciae doctrinae majorum scholae parisiensis*, Cologne, Balth. d'Egmond, 1683.

³ Cf. BRUNET, *Manuel du libraire*, t. II, col. 122.

⁴ Cf. MAITTAIRE, *Annales typographici*, t. II, p. 795. Un exemplaire figure au catalogue de la vente des livres du Cardinal Imperiali.

⁵ GRAEVIUS, *Thesaurus antiquitatum romanorum*, t. XI, p. 1346.

⁶ Bibl. Vatic., Palat., 1478^a, II, 103.

de ce traité, à propos de la quatrième proposition de Denys, aux termes de laquelle Dieu n'intelligerait pas les choses existantes en tant qu'existantes, Jean Eck interprète, en effet, ce dernier membre de phrase comme signifiant « en tant qu'elles sont en dehors de Lui » : mais, ajoute-t-il, André de Neufchâteau, à la fin de la première question de la trente-cinquième distinction de son Commentaire du premier livre des *Sentences*, émit une opinion opposée.

Il est donc à remarquer qu'auprès des logiciens très subtils qui entouraient Jean Mair à Montaigu, André de Neufchâteau paraît avoir joui d'une grande célébrité : n'est-ce pas le maître écossais lui-même, nous l'avons vu, qui a suggéré à son élève P. Honston de faire imprimer les *Questions* sur le premier livre ? Il n'y a là, nous semble-t-il, rien que de très naturel si l'on s'explique les principes directeurs de la logique de J. Mair. Comme on le sait, cette doctrine repose toute entière sur le terme. Or, pour André de Neufchâteau, l'objet de la connaissance n'est pas, en dernière analyse (*objectum remotissimum*) la chose elle-même comme le soutenait Ockham, mais la chose signifiée par le terme. Au terme se réduit non seulement tout intelligible signifiable par un incomplexe, mais aussi, médiatement, tout intelligible signifiable par un complexe. L'école terministe trouvait donc chez André la base gnoséologique nécessaire sur laquelle elle allait bâtir sa logique : et, de fait, la doctrine d'André ne pouvait qu'aboutir au terminisme. Ceci nous explique clairement pourquoi, quand Jean Mair donna à l'impression, en un seul volume, son volumineux traité de Logique formant un tout cohérent, il fit précéder le premier chapitre, relatif aux termes¹, par un court exposé sur le *complexe significabile* dans lequel, sans nommer André, il reprend cependant beaucoup de ses idées, ramenant avec lui le complexe à l'incomplexe.

Quand l'école terministe tomba tout à coup, vers 1530, dans le plus profond discrédit, André de Neufchâteau cessa aussi d'être connu. Est-ce par un pur hasard que la pensée de certains maîtres modernes présente avec la sienne d'étranges ressemblances ? Nous posons la question par ailleurs d'une manière plus explicite, sans oser la résoudre. Qu'il nous soit seulement permis de rappeler ici, pour finir, que c'est à trois Lorrains qu'il appartient d'exercer l'influence prépondérante sur la philosophie de la seconde moitié du xiv^e siècle et du xv^e siècle tout entier, à savoir Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt et André de Neufchâteau.

¹ Cf. *supra*, p. 74, en note.

Bibliographie de l'Appendice

- ALVA et ASTORGA (Petrus DE), *Militia immaculatae conceptionis Virginis Mariae...*, Louvain, 1663.
- AMORÓS (le P. LEO), *Hugo von Novo Castro O. F. M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, dans *Franziskanische Studien*, Munster, Juillet, 1933.
- BALE, *Illustrium maioris Britanniae scriptorum...*, Gippeswici, 1548, in-4°, xi-255 ff.
- BELLARMIN, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cardon, Lyon, 1613, 2 t. en 1 vol. in-4°.
- BOULAY (DU), *Historia Universitatis parisiensis*, F. Noël et P. de Bresche, Paris, 1665-1673, 6 vol. in fol.
- BRUNET (F.), *Manuel du libraire*, 1860-1865, 6 vol. in-8°.
- CAVE (G.), *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria...*, usque ad saeculum XIV... Append. de Wharton... ad annum usque M.DXVII... R. Chriswell, Londres, 1688-1698, 2 vol. in fol.
- CHEVALIER (M.), *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, I, Bio-bibliographie, 2 vol., Paris, 1877-1886, 2° éd. 1905-1907.
- DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis...*, t. I(-IV), Delalain, Paris, 1889-1897, 4 vol. in-fol.
- DENYS DE GÈNES, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci-capuccinorum*, Gênes, 1691. Avec add. de Bernard de Bologne, Venise, 1747, in fol.
- Dictionary of National Biography.*
- Dictionnaire de théologie catholique.*
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris, Letouzey) [inachevé].
- DU BOULAY, cf. BOULAY.
- DU PIN, cf. PIN.
- ECHARD, cf. QUÉTIF.
- EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, 1898-1910.
- FABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, 1734, 3° éd. Hambourg, 1760, et Baracchi, Florence, 1868.
- GESNER [continué et abrégé par Simler], *Bibliotheca universalis*, apud C. Froschoverum, Tiguri, 1545, in-fol., pièces limin., 631 ff.
- HAIN, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart et Paris, 1826-1838, 4 t. en 3 vol. in-8°.
- HURTER, *Nomenclator literarius*, OEniponte [Innsbrück], 1906, Bd. II. Id., *Theologiae catholicae aetas media*, OEniponte, 1906.
- MAITTAIRE, *Annales typographici...* ad annum MD. J. Vaillant, Hagae-Comitum, 1719. In-4°, 388-32 p.
- MIRE (LE), *Bibliotheca ecclesiastica, seu de scriptoribus ecclesiasticis*, ap. Jac. Mesium, Anvers, 1639-1649, 2 part. en 1 vol. in-fol.

- MONTFAUCON (P. DE), *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova...*, Briasson, Paris, 1739, 2 vol. in-fol.
- MORERI, *Le Grand Dictionnaire historique*, Lyon, 1674.
- MORONI, *Dizionario storico ecclesiastico*, Venise, 1843.
- NOACK, *Philosophiegeschichtliches Lexicon*, Leipzig, 1869.
- NORIS (H.), *Vindicia Augustiniana*, Paris, 1877.
- Notes et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres manuscrits.*
- OUDIN (C.), *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis antiquis...*, Weidmann, Leipzig, 1722, 3 vol., in-fol.
- OSSINGER (P.), *Bibliotheca augustiniana*, Craetz, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, 1768, in-fol., 1004 p.
- PANZER, *Annales typographiae*, Paris, 1800.
- PIN (L. Ellies Du), *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques...*, A. Pralard, Paris, 1686-1691, 5 t. en 6 vol. in-8°.
- PITSEUS, *De illustribus Angliae scriptoribus*, R. Thierry et Séb. Cramoisy, Paris, 1619.
- POSADA (A. DE), *Biografia ecclesiastica completa*, Madrid, 1848.
- PRANTL, *Geschichte der Logik*, 2^e éd., Fock, Leipzig, 1927 in-8°, tomes III (vii-426 p.) et IV (viii-305 p.).
- QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum*, Paris, 1719-1721.
- RODULPHE (P.), *Historiarum seraphicae religionis libri tres*, ap. Franciscum de Francis, Venise, 1586 in fol.
- SAINT ANTOINE (J. DE), *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-33, 3 vol. in fol.
- SOTO (J. DE), *Bibliotheca franciscana*, Madrid, 1732.
- TANNER, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748.
- WADDING, *Scriptores ordinis minorum*, 1650 ; avec suppl. de Sbaralea, Rome, 1806.
- WULF (M. DE), *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, 5^e éd., Louvain, 1925.

Index

- Abbagnano (N.), 13, 14, 109.
 Ailly (P. d'), 64 sqq., 238, 247, 248, 251.
 Albert de Saxe, 42, 57, 140.
 Albert le Grand, 30.
 Alde, 250.
 Aléandre, 250.
 Almain (J.), 250, 251.
 Alva y Astorga (P. de), 230, 238.
 Amorós (L.), 244, 245.
 Anabat (G.), 248.
 André, cf. Jean et Antoine.
 Anselme (S.), 19, 30, 35, 36, 49, 88, 95, 105, 205.
 Antoine André, 242, 244.
 Antonio (N.), 248.
 Aristote :
 Anal. Post., 27, 62.
 Cat., 7, 19, 27, 30, 32, 47, 63, 64, 72, 97, 101, 117, 119.
 Elench., 214.
 Ethic., 22, 25, 237.
 Méta., 27, 28, 32, 36, 49, 57, 58, 64, 69, 93, 94, 97, 115, 117, 119, 237.
 Périherm., 49, 55, 213.
 Phys., 104, 128.
 Articles de Paris, 72, 87, 106, 246, 249.
 Athénée, 214.
 Augustin (S.), 19, 28, 35, 36, 37, 49, 84, 110, 210.
 Autrecourt (N. d'), 37 sqq., 74, 146, 183, 199, 200, 204, 239, 246, 252.
 Averroès, 36, 64, 69, 95.
 Bale (J. de), 139, 146, 239, 240, 241.
 Baligault (F.), 248.
 Bardini, 236, 244.
 Baudry, 13.
 Berg (H. de), 237.
 Bersuire, 211.
 Besse (P. de), 211.
 Blasius Albertinus (D.), 234.
 Blume, 235.
 Bockingham (J. de), 139.
 Boèce, 50, 87, 88, 239, 241, 242.
 Boillon (Martin), 74.
 Bolzano, 205.
 Bonaventura de Peraga, 139.
 Bonsembiante, 139 sqq., 247.
 Bradwardine (T.), 247.
 Brentano, 159, 198, 212.
 Bricot (T.), 65.
 Brunet (F.), 65, 251.
 Bruxelles (Georges de), 65, 75.
 Bruxelles (Pierre de), 20.
 Burali-Forti, 195.
 Buridan, 140, 174, 183.
 Buron-Maisonnette (E.), 64.
 Caldéron (A.), 248.
 Calmet (D.), 234, 241, 242.
 Calore (J. de), 146.
 Candie (P. de), 146.
 Castronovo (V. de), 244.
 Cave, 240, 241.
Chartularium Universitatis parisiensis, 37, 39.
 Chatelain, 247.
 Chevalier (U.), 191, 195, 242, 243.
 Chevallon (C.), 18, 250.
 Claude de France, 230.
 Clein (J.), 43.
 Clément, 242.
 Clément VI, 39.
 Clémentines, 75.
 Clérard (Cl.), 65.
 Cœnalis, cf. Céneau.
 Colomb (Chr.), 64.
 Comte (A.), 207.
 Coulon (R.), 231, 234, 236, 237, 243, 244.
 Cramoisy (S.), 240.
 Cranston ou Cranstoun (D.), 250.
 Craston ou Crestone (J.), 250.

- Cristofori (F.), 38.
 Cucharus (A.), 238.
 Curty, 38, 95, 97, 105, 112, 246.
 Décrétales, 75.
 Delisle (L.), 236, 237.
 Denifle (H.), 247.
 Denys l'Aéropagite, 251, 252.
 Descartes, 207.
 Desportes (P.), 243.
 Digot (A.), 242.
 Don Calmet, cf. Calmet.
 Duhem, 46.
 Dumarsais, 19.
 Duns Scot, 75, 242, 243.
 Dupin, cf. Pin.
 Dupré, cf. Pré.
 Duret, 230.
 Echard, cf. Quétif.
 Echter de Mespelbronn (J.), 232.
 Eck (Jean), 251.
 Eddington, 180.
 Egmond (B. d'), 251.
 Ehrle, 13, 139, 141, 146, 247.
 Espagne (P. d'), 65, 72.
 Esthump (R. d'), 248.
 Estienne (H.), 215.
 Estienne (R.), 251.
 Fabri, 211.
 Fabricius, 238, 240, 241, 242.
 Findlay (J. N.), 147, 148, 149, 156,
 161, 167, 168, 213.
 Flach (M.), 50.
 Forcellini, 215.
 Franciscus de Franciscis, 234.
 Francisque-Michel, 250.
 François I^{er}, 230.
 Frati (L.), 235.
 Garamant (P.), 18.
 Genezano (P. de), 18.
 Gerlier (Durand), 248.
 Gerson (J.), 15, 75.
 Gesner, 239.
 Gilbert, cf. Porrétan.
 Gilson (E.), 38, 144.
 Giunta, 18, 232.
 Glaire (J.-B.), 243.
 Goblot, 208.
 Goclenius, 212.
 Godefroy, 211.
 Gonzaga, 18.
 Götze, 240.
 Gourmont (G. de), 250.
 Graevius, 251.
 Granjon (J.), 83, 230, 231, 240, 242.
 Grathon, 48.
 Grégoire (P.), 36.
 Grégoire IX, 75.
 Gregorio (de), 65.
 Grimaldi (A.), 18.
 Grimaldi (D.), 18.
 Hain, 56, 65, 242, 248.
 Hochstetter, 14.
 Holkot (R.), 42 sqq.
 Honston (P.), 230, 233, 239, 247,
 252.
 Hurter, 243.
 Husserl (E.), 166, 177.
 Imperiali, 18, 251.
 Inghen (M. d'), 56 sqq.
 Jean André (divers), 242.
 Jeans (J.), 174.
 Johnson (W. E.), 156.
 Jordanus de S. M. ou de Sefi., 236.
 Kant, 209.
 Keynes (J. M.), 149.
 Kugler (L.), 13.
 Lachelier (J.), 30.
 Lalande (A.), 207. Cf. *Vocabulaire
 technique et critique de la Phi-
 losophie*.
 Laliseau (R.), 248, 251.
 Lambert (J.), 65.
 Lambrecht (R.), 229.
 Lappe (J.), 39.
 Leclerc, 242.
 Le Dru (P.), 65.
 Leibniz, 209.
 Le Mire, cf. Mire.
 Leseure, 239.
 Le Tellier, cf. Tellier.
 Mair (J.), 72, 204, 229, 248, 250,
 251, 252.
 Maittaire, 251.
 Mally (E.), 161.
 Mandreston (G.), 250.
 Marchand (G.), 64, 65.
 Marot (P.), 237.

- Meinong (A.), 147 sqq.
 Merlin (N.), 17.
 Mesius (J.), 240.
 Mezzatinti, 235.
 Michalski (C.), 13, 14, 15, 43, 45, 48, 56, 188, 195, 205, 246, 247.
 Middleton (R. de), 205, 244.
 Mire (Le), 240.
 Mirecourt (J. de), 42, 105, 246, 252.
 Mollat (G.), 238.
 Montfaucon (A. de), 18, 238.
 Monzon (J. de), 238.
 Moore (G. E.), 165, 166.
 Moreri, 240.
 Moroni, 38.

 Navarre (collège de), 231, 233, 237.
 Neufchâteau (A. de), 83 sqq.
 Newcastle (H. de), 244.
 Nithard, 248.

 Ockham (G. d'), 13 sqq., 248, 251.
 Ortiz (J.), 248.
 Ossinger, 139.
 Oudin, 234, 241.

 Palatio, 38.
 Panzer, 229.
 Pardo (J.), 203, 248, 249.
 Pardo (M.), 248.
 Pellechet, 65.
 Petit (J.), 248, 251.
 Pétrarque, 139.
 Pin (Du), 240.
 Pitseus, 240.
 Platon, 181.
 Polybe, 214.
 Porretan (G.), 243.
 Porphyre, 243.
 Posada (A. de), 243.
 Possevin (A.), 240.
 Prantl (C.), 13, 16, 20, 42, 43, 57, 139, 187, 188, 192, 243, 249.
 Pré (N. du), 250.

 Quatremère (de), 237.
 Quéatif-Echard, 229, 231, 233, 234, 236, 237, 241, 242, 244.

 Reinstadler, 15, 195.
 Richer, 251.
 Richer (T.), 251.
 Rieu (W. N. du), 234.

 Rimini (G. de), 17 sqq., 248, 249, 251.
 Ripa (J. a), 139, 247.
 Roce (D.), 65, 250.
 Rodulphe ou Radulphe (P.), 233, 234.
 Rosetus (R.), 139.
 Russell (B.), 165 sqq.
 Russell-Moore (propositions), 167, 179.
 Ryle (G.), 156.

 Sainte-Croix de Florence (Monastère de), 233, 235, 244.
 Saint-Germain à Paris (Monastère de), 233, 235.
 Saint-Sauveur à Bologne (Monastère du), 231, 233, 234, 235.
 Santa Maria di Reno (Monastère de), 235.
 Salembir, 64, 65.
 Sangrain, 242.
 Sarnano (C.), 242.
 Saxe, cf. Albert.
 Sbaralea, 233, 235, 236, 242, 250.
 Schütz, 107, 210.
 Scot, 18.
 Senant (O.), 250.
 Serrus (C.), 211.
 Sexte (le), 75.
 Sigwart (Chr.), 177.
 Silvester (A.), 250.
 Simler, 239.
 Sophocles, 215.
 Sorbelli, 235.
 Soto (J. de), 229, 238, 241.
 Stout (G. F.), 165.
 Strasbourg (T. de), 146.
 Strodus, 250.
 Swineshead, 44.

 Taggart (Mc.), 157.
 Tanner, 241.
 Tellier (Le), 229.
 Tempier (E.), 87, 249.
 Thomas (S.), 75, 121, 175.
 Toussaint (C.), 243.
 Trechsel (J.), 65.
 Trombelli, 235.

 Ughelli, 242.

 Villagusa (J.), 244.
Vocabulaire technique et critique

- de la Philosophie*, 20, 34, 90, 192,
207, 208, 209, 212, 213, 214 à 218.
- [Wadding, 230, 233, 234, 241, 242,
243. Cf. Sbaralea.
- [Weinberger, 235.
- Werner, 139.
- [Wharton (H.), 240, 241.
- [Wolff (P.), 239, 241.
- [Woodham (A.), 44.
- [Wulf (de), 17.
- [Würsdorfer (J.), 17, 24, 30.
- Zenaro (D.), 242.

Table des matières

INTRODUCTION	7
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

PREMIÈRE SECTION

Les points de vue scolastiques

CHAPITRE PREMIER. — Préliminaires : Guillaume d'Ockham . . .	13
CHAPITRE II. — Un chef d'école, Grégoire de Rimini	17
CHAPITRE III. — Les ripostes nominalistes	41
§ I. Robert Holkot	42
§ II. Marsile d'Inghen	56
§ III. Pierre d'Ailly	64
CHAPITRE IV. — Un indépendant : André de Neufchâteau	
§ I. Exposé de la doctrine du « Docteur très ingénieux » . .	83
§ II. Les critiques de Bonsembiante	139

DEUXIÈME SECTION

Les points de vue contemporains

CHAPITRE PREMIER. — L'objectif, l'assomption et le complexe selon Meinong	147
CHAPITRE II. — Les critiques de M. Bertrand Russell	165

DEUXIÈME PARTIE

Essai d'étude critique

CHAPITRE PREMIER. — Néo-réalistes du xiv ^e et du xx ^e siècles. Etude critique et comparative des doctrines de Grégoire de Rimini, de Meinong et de Russell	173
CHAPITRE II. — Nominalistes et réalistes du xiv ^e siècle. Etude critique et comparative de la doctrine de Holkot et de Pierre d'Ailly d'une part, et de celle de Grégoire de Rimini de l'autre	185
CHAPITRE III. — Un essai de terminisme idéaliste. Etude critique de la doctrine d'André de Neufchâteau	198
CONCLUSION : Questions de terminologie	207

BIBLIOGRAPHIE	221
APPENDICE : André de Neufchâteau, dit « le Docteur très ingénieux »	225
CHAPITRE PREMIER. — L'édition imprimée des <i>Questions sur le premier livre des Sentences</i>	229
CHAPITRE II. — Avons-nous encore des manuscrits d'André de Neufchâteau ?	233
CHAPITRE III. — Dans le dédale des biographies	239
CHAPITRE IV. — Conclusion	246
BIBLIOGRAPHIE DE L'APPENDICE	253
INDEX	255

Imp. G. Thone, Liège (Belgique).